Regd. No. M H 1332

नवभारत

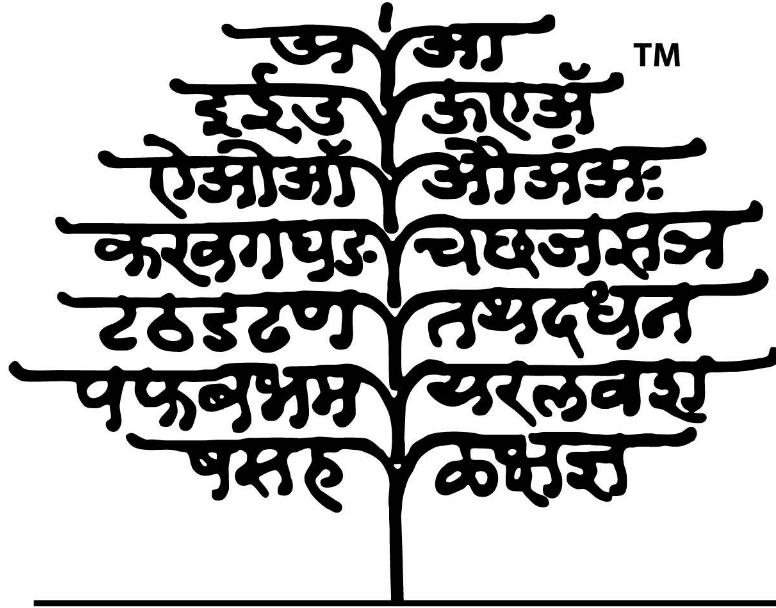
या अंकात –

वर्ष २७

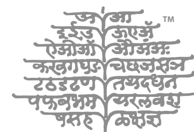
अंक बारावा

सप्टेंबर १९७४

रु. १–२५



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत







नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष सत्ताविसावे
अंक बारावा

नवभारत

सप्टेंबर १९७४

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर – प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. १२ अंकास रु. १·२५

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता :

१ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

प्रा. मे. पुं. रेगे

इतिहासाचे तत्त्वज्ञान*

इतिहास हा शब्द दोन अर्थांनी वापरण्यात येतो. इतिहास भूतकाळात क्रमाने घडलेल्या घटनांचा व विशेषत: मानवजातीच्या जीवनात (मानवी समाजात) घडलेल्या घटनांचा बनलेला असतो. ह्या अर्थाने इतिहास घडतो, घडत आलेला असतो. दुसऱ्या अर्थाने भूतकाळात घडलेल्या घटनांचे संगतवार निवेदन किंवा कथन म्हणजे इतिहास. ह्या अर्थाने इतिहास सांगतात किंवा लिहितात. म्हणून 'इतिहासाचे तत्त्वज्ञान' ह्या शब्दप्रयोगाने दोन भिन्न ज्ञान-शाखांचा निर्देश होतो. इतिहासकार भूतकालीन घडामोडींचे, स्थित्यंतरांचे जे ज्ञान मिळवीत असतो आणि ज्याची मांडणी करीत असतो त्याचे स्वरूप काय आहे ? हे ज्ञान मिळविण्याची रीती (पद्धत) कोणती ? निसर्गाचे जे वैज्ञानिक ज्ञान आपण प्राप्त करून घेतो, ज्या ज्ञानाच्या स्वरूपाहून ऐतिहासिक ज्ञानाचे स्वरूप वैशिष्टयपूर्ण रीतीने भिन्न असते की किंवा वैज्ञानिक रीतीहून इतिहासात अवलंबिण्यात येणारी रीती वेगळी असते ? असली पाहिजे का ? उदा०, निसर्गात घडणाऱ्या घटनांचे स्पष्टीकरण करण्याचा प्रयत्न आपण विज्ञानात करतो. इतिहासातसुद्धा केवळ काय घडते हे आपण निश्चित करीत नाही, तर ते का घडले हेही समजून घेण्याचा प्रयत्न करतो. विज्ञानात घटनांचे ज्या पद्धतीने आपण स्पष्टीकरण करतो, त्याच पद्धतीने ऐतिहासिक घटनांचेही स्पष्टीकरण करता येईल का ? करणे योग्य होईल का ? की इतिहासाच्या संदर्भात स्पष्टीकरणाचे स्वरूप व अर्थच वैज्ञानिक स्पष्टीकरणाच्या अर्थाहून भिन्न असतो ? ह्या प्रकारचे प्रश्न उपस्थित करणारे इतिहासाचे तत्त्वज्ञान म्हणजे इतिहाससंशोधनाचे पद्धतिशास्त्र होय. विज्ञानाच्या रीतिशास्त्रात ज्याप्रमाणे वैज्ञानिक रीतीचे विश्लेषण करतात, तिची गृहीतकृत्ये, विज्ञानाची उद्दिष्टे, निकष स्पष्ट करतात, त्याचप्रमाणे इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानात हेच कार्य इतिहास-संशोधनाच्या बाबतीत करतात. इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाचे स्वरूप आणि उद्दिष्ट जेव्हा असे असते तेव्हा त्याला इतिहासाचे चिकित्सक तत्त्वज्ञान म्हणता येईल.

---

* मराठी विश्वकोशाच्या प्रमुख संपादकांच्या अनुमतीने वरील नोंद म्ह० लेख येथे छापला आहे. सामान्य वाचकांकरिता विश्वकोशातील नोंदी असतात. काही थोड्या तज्ज्ञांकरिता असतात. म्हणजे असे की, त्या त्या अत्यंत महत्त्वाच्या विषयावरील नोंद ही संपूर्ण विषयाचे सारभूत संकलन असते. त्यामुळे सामान्य वाचकाला आकलन व्हावे, हा उद्देश सफल होतो, असे सांगणे कठीण.

अनुक्रमणिका

ह्या प्रकारचे इतिहासाचे तत्त्वज्ञान ज्ञानमीमांसेत मोडते. पण दुसरेही एक प्रकारचे प्रश्न इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानात उपस्थित करतात. इतिहासाचा अर्थ काय किंवा ऐतिहासिक प्रक्रियेचे पृथगात्म, आंतरिक स्वरूप कसे असते. ह्या स्वरूपाचे हे प्रश्न होत. ऐतिहासिक विकासाचे असे काही नियम आहेत की मानवी इतिहासाकडे वरवर किंवा खंडशः पाहिले तर ते प्रतीत होत नाहीत; पण इतिहासाचे जर आपण सामग्र्याने दर्शन घेतले किंवा इतिहासात खोलवर पाहिले, तर त्यांची प्रतीती येते आणि मग समग्र इतिहासाची संगती लावता येते, त्याची अर्थपूर्णता विशद होते. अशी भूमिका अनेक तत्त्ववेत्त्यांनी घेतली आहे. किंवा ऐतिहासिक प्रक्रियेचे स्वतःचे असे विशिष्ट स्वरूप असते, निसर्गात घडणाऱ्या घटना, प्रक्रिया ह्यांच्या स्वरूपाहून ते मूलतःच भिन्न असते, तिचे स्वतःचे असे नियम असतात आणि त्यांना अनुसरून ती क्रमाने प्रगत होत जाते. हे नियम स्पष्ट करणे हे इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाचे उद्दिष्ट आहे, असाही दृष्टिकोण अनेक तत्त्ववेत्त्यांनी स्वीकारला आहे. इतिहासातील गहन संगती, त्याचा अर्थ, ऐतिहासिक प्रक्रियांचे सर्वंकष, विवक्षित नियम विशद करू पहाणाऱ्या इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाला इतिहासाचे परिकल्पक, (स्पेक्युलेटिव्ह) तत्त्वज्ञान असे म्हणता येईल.

इतिहासाचे चिकित्सक तत्त्वज्ञान

एक प्रगल्भ ज्ञानशाखा म्हणून इतिहासाला स्थैर्य व महत्त्व प्राप्त होईपर्यंत इतिहासाचे चिकित्सक तत्त्वज्ञान अस्तित्वात येणे अशक्य होते. इतिहासाला हे स्थान अठराव्या शतकात लाभू लागले. म्हणून ऐतिहासिक ज्ञानाचे स्वरूप, उद्दिष्ट, रीती, प्रामाण्याचे निकष ह्यांविषयी चिकित्सक विचारांची सुरवात ह्याच सुमारास झालेली आढळते. उदा. डेव्हिड ह्यूमने ऐतिहासिक पुराव्याच्या विश्वसनीयतेचे निकष स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न केला. जां बातीस्ता व्हीको ह्या इटालियन तत्त्ववेत्त्याने ऐतिहासिक ज्ञानाच्या स्वरूपाचे विश्लेषण केले. जे माणसाने निर्मिलेले असते, त्याचेच आपल्याला खरेखुरे व परिपूर्ण आकलन होऊ शकते व म्हणून भौतिक विज्ञानापेक्षा इतिहासाच्या ज्ञानातच मानवी जिज्ञासेचे साफल्य होते, हे मत त्याने मांडले. नैसर्गिक घटनांचे आपले जे आकलन असते त्याहून ऐतिहासिक घटनांचे आपले आकलन वेगळ्या स्वरूपाचे असते, ह्या त्याच्या मताचा पुढे क्रोचे ह्या इटालियन तत्त्ववेत्त्याच्या विचारांवर प्रभाव पडला.

अठराव्या शतकात इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाच्या स्पष्टीकरणाला सुरवात झाली तरी, त्याचा विकास एकोणिसाव्या शतकात, रांके, लंग्लॉय सेनेबो इ. चिकित्सक इतिहासकारांच्या पंथाचा उदय झाल्यानंतर, जोमदारपणे आला. जे घडले ते आणि ते जसे घडले तसे प्रत्यक्ष 'इतिहासाच्या तोंडून वदविणे'

हेच केवळ इतिहासकाराचे काम आहे, नैतिक तात्पर्य काढणे, मतप्रचार करणे, ऐतिहासिक विकासामागच्या गूढ प्रेरणा शोधून काढणे ह्या गोष्टी इतिहासातून वर्ज केल्या पाहिजेत, अशी त्यांची सामान्य धारणा होती. तेव्हा ऐतिहासिक वस्तुस्थिती पक्की निश्चित कशी करता येईल, हा त्यांच्यापुढील मध्यवर्ती प्रश्न होता. त्याच्या अनुषंगाने इतिहासाच्या वेगवेगळ्या साधनांचे विश्वसनीयतेच्या दृष्टीने तौलनिक मूल्य, ऐतिहासिक पुराव्याचे स्वरूप इ. प्रश्नांची त्यांनी चर्चा केली. एकोणिसाव्या शतकात दुसऱ्या एका बाजूने इतिहासाच्या स्वरूपासंबंधी विचार होत होता. वैज्ञानिक रीतीचे मिलने अनुभववादी भूमिकेतून विश्लेषण केले होते आणि ह्याच रीतीचा विस्तार करून तिच्या साहाय्याने मानवी वर्तन, कृती, सामाजिक घटना, प्रक्रिया ह्यांचा उलगडा करता येईल, असे प्रतिपादन केले होते. न्यूटनच्या गतीच्या सामान्य नियमांपासून ग्रहांच्या सूर्याभोवतीच्या भ्रमणाचे नियम आपण निष्पन्न करतो आणि अशा रीतीने त्यांचे स्पष्टीकरण करतो. त्याप्रमाणे मानवी स्वभावाचे अत्यंत सामान्य, म्हणून अत्यंत व्यापक नियम अनुभवाच्या आधारे प्रस्थापित करून त्यांच्या अनुरोधाने विवक्षित ऐतिहासिक प्रसंग, घटना, उदा०, फ्रेंच क्रांती जशी घडली तशी घडणे कसे अपरिहार्य होते, हे आपण दाखवून देऊ शकतो; आणि हे दाखवून देणे म्हणजे त्या ऐतिहासिक प्रसंगाचे स्पष्टीकरण करणे अशी मिलची भूमिका होती. तिलाच अनुसरून ऐतिहासिक घटना मानवी स्वभावाच्या नियमांना अनुसरून घडतात, त्यांच्यामागे दैवी प्रेरणा असतात असे मानायचे कारण नाही आणि विशेषतः प्राकृतिक किंवा भौगोलिक घटकांमुळे मानवी स्वभावाला वेगवेगळी वळणे लागतात व तदनुसार त्या त्या समाजाचा इतिहास घडतो, हा सिद्धांत बकल ह्या इतिहासकाराने मांडला. त्याचप्रमाणे काँत ह्या प्रत्यक्षार्थवादी तत्त्ववेत्त्याने त्याकाळी नुकतेच आकार धारण करीत असलेल्या समाजशास्त्राच्या नियमांच्या आधारे मानवी इतिहासाच्या ओघाचा आणि त्यांतील विवक्षित प्रसंगांचा, घटनांचा उलगडा करता येईल हे मत मांडले. ह्या वेगवेगळ्या मतांतील समान भूमिका अशी की, मानवी इतिहासातील घटना, वस्तुस्थिती ह्यांचे स्वरूप कितीही अधिक गुंतागुंतीचे असले, तरी मूलतः निसर्गात घडणाऱ्या घटना आढळणारी वस्तुस्थिती ह्यांच्या स्वरूपासारखेच असते. आणि नैसर्गिक घटनांचे स्पष्टीकरण ज्याप्रमाणे आपण कार्यकारणनियमांच्या आधारे करतो, त्याप्रमाणे ऐतिहासिक घटनांचे स्पष्टीकरणही कार्यकारणनियमांच्या आधारे-व्यक्तीच्या वर्तनाविषयीच्या किंवा सामाजिक घटनांविषयीच्या कार्यकारण नियमांच्या आधारे- करता येते व

अनुक्रमणिका

केले पाहिजे. पण ह्या भूमिकेविरुद्ध तीव्र प्रतिक्रियाही एकोणिसाव्या शतकात झाली.

व्हिल्हेल्म व्हिंडेलबांट, हाईन्रिख् रिकर्ट आणि विशेषत: व्हिल्हेल्म डिल्टी हे ह्या प्रतिक्रियेचे अध्वर्यू होते. इतिहासात आपण वस्तुस्थितीचे केवळ वर्णन करीत नसतो, तर अटळपणे तिचे मूल्यमापनही करीत असतो; म्हणून इतिहास केवळ वैज्ञानिक असू शकत नाही, ही भूमिका रिकर्टने मांडली. डिल्टीचे म्हणणे असे होते की, मानवी कृतींचे केवळ बाह्यांग, त्यांचा केवळ भौतिक आविष्कार-- उदा., उच्चारलेले, लिहिलेले शब्द, शारीरिक कृती, बांधलेले किल्ले, इ. – ऐतिहासिक पुरावा म्हणून आपल्यापुढे असतो. ह्या बाह्यांगाचा उपयोग जी मनोवृत्ती, मनोधर्म त्यात आविष्कृत झालेले असतात त्यात शिरकाव करून घेण्यासाठी करावा लागतो. म्हणून ऐतिहासिक आकलन 'समानुभूती'च्या स्वरूपाचे असते. ह्याच वळणाची भूमिका क्रोचे आणि नंतर कॉलिंगवुड ह्या तत्त्ववेत्यांनी विसाव्या शतकात मांडली. कॉलिंगवुडच्या म्हणण्याप्रमाणे इतिहासाची पुढील गृहीतकृत्ये आहेत : विवक्षित अवकाशात आणि काळात घडलेला असा ऐतिहासिक भूतकाळ आहे; आज उपलब्ध असलेल्या पुराव्यापासून त्याच्या तपशिलाचे अनुमान करता येते; हा तपशील केवळ घटनांच्या स्वरूपाचा नसतो, तर मानवी कृतींच्या स्वरूपाचा असतो ; ह्या कृतींचे वैचारिक अंग असते, काही विचार त्या कृतींतून व्यक्त झालेले असतात आणि इतिहासकार तेच विचार स्वत: फिरून करू शकतो ; त्याच विचारांची पुनरावृत्ती घडवून आणू शकतो. उपलब्ध पुराव्याशी हे विचार आणि त्यांचा आविष्कार करणाऱ्या कृती सुसंगत असल्या पाहिजेत ; आणि त्यांच्यामुळे ह्या पुराव्याचा उलगडा झाला पाहिजे.

विसाव्या शतकातही इतिहासाच्या चिकित्सक तत्वज्ञानात मूलत: ह्याच दोन भूमिकांतील वाद चालू आहे, पण पूर्वसूरींनी बजावलेल्या कामगिरीमुळे तो अधिक प्रगल्भपणे, प्रश्नाची गुंतागुंत ध्यानी घेऊन चालविण्यात येतो. एक भूमिका अशी की मानवी समाजाच्या भूतकाळाविषयीचे ऐतिहासिक ज्ञान म्हणजे सर्वसामान्य विज्ञानाचाच विस्तार आहे. घटनांचे स्पष्टीकरण करण्याच्या वैज्ञानिक रीतीचा भूतकालीन घटनांचे स्पष्टीकरण करण्यासाठी जेव्हा आपण उपयोग करतो, तेव्हा त्याला आपण इतिहास म्हणतो. विरुद्ध भूमिका अशी की, इतिहास ही एक स्वायत्त ज्ञानशाखा आहे आणि त्याची उद्दिष्टे, ऐतिहासिक स्पष्टीकरणाचे स्वरूप, इतिहासाची रीत विज्ञानाच्या उद्दिष्टांहून व रीतीहून भिन्न आहे. ह्या संदर्भात उपस्थित करण्यात आलेले कित्येक ठळक प्रश्न असे

आहेत : (१) ऐतिहासिक स्पष्टीकरणाचे स्वरूप : एखाद्या घटनेचे स्पष्टीकरण करणे म्हणजे ती घटना साहजिक होती, अनपेक्षित नव्हती हे दाखवून देणे. विज्ञानात हे दाखवून देण्याची प्रमाण रीत म्हणजे ज्या परिस्थितीत ती घटना झाली त्या परिस्थितीत एका किंवा अनेक अनुभवाधिष्ठित सामान्य नियमांना अनुसरून ती घडणे अपरिहार्य होते हे दाखवून देणे; त्या परिस्थितीच्या काही घटकांपासून ह्या नियमांच्या आधाराने ती निष्पन्न होते हे दाखविणे, म्हणजे तिचे निगमन करणे. ऐतिहासिक प्रसंगाचे स्पष्टीकरण इतिहासकार ह्याच पद्धतीने करतो आणि त्याने केले पाहिजे हे एक मत. ह्याला ' समावेशक-नियमाची उपपत्ती " (कव्हरिंग लॉ थिअरी) असे नाव आहे. अशा प्रकारे ऐतिहासिक प्रसंगांचे स्पष्टीकरण करण्यात इतिहासकारांना क्वचितच यश लाभले आहे ही गोष्ट ह्या मताचे पुरस्कर्ते मान्य करतात; पण त्याचे कारण त्यांच्या मते ह्या विषयातील विलक्षण गुंतागुंत हे आहे. पण ऐतिहासिक घटनांचे स्पष्टीकरण करण्याची एकमेव पद्धत हीच. ह्या मताविरुद्ध एक आक्षेप हा की, सामान्य नियम नेहमी अमुक एका प्रकारची घटना कशी घडते हे सांगतो; त्या नियमाने त्या प्रकारच्या कोणत्याही घटनेचा उलगडा करता येतो. म्हणजे सामान्य नियम एका विवक्षित घटनेसंबंधीचा नियम नसतो, तर घटनांच्या एका प्रकारासंबंधीचा नियम असतो. पण उलट प्रत्येक ऐतिहासिक घटना विवक्षित, ' एकमेवाद्वितीय ' असते. विज्ञानात सामान्य नियमांनी ज्यांचा उलगडा आपण करतो, त्या घटना परत परत घडणाऱ्या, घडून येऊ शकतील किंवा प्रयोगाने घडवून आणता येतील अशा असतात. इतिहासात जिचा उलगडा करायचा असतो ती घटना एकदा घडून गेलेली असते, तिची जशीच्या तशी पुनरावृत्ती होत नाही. ह्या दृष्टीने ती एकमेवाद्वितीय असते, व म्हणून सामान्य नियमांनी तिचे स्पष्टीकरण करता येणार नाही. पण ह्या आक्षेपाला असे उत्तर देतात की, ऐतिहासिक घटना एकमेवाद्वितीय असली, तरी आपण तिचे वर्णन करतो, आणि तिचे वर्णन करणे म्हणजे ती कोणत्या प्रकारात मोडते हे सांगणे– उदा. १४ जुलै १७८९ च्या काही काळा पूर्वी व नंतर फरान्समध्ये जो कल्लोळ झाला, त्याचे वर्णन आपण क्रांती असे करतो, म्हणजे ही घडामोड क्रांती ह्या प्रकारात मोडते असे आपण ठरवितो. मग ह्या प्रकारच्या घटना ज्या सामान्य नियमांना अनुसरून घडतात, त्यांच्या साहाय्याने तिचे स्पष्टीकरण करता येईल. अर्थात् ऐतिहासिक घटना इतक्या गुंतागुंतीच्या, इतक्या अनेकपदरी असतात की त्यांना जवळजवळ ' एकमेवाद्वितीय ' समजणे गैर ठरणार नाही. पण ह्याचा अर्थ एवढाच की त्यांचा उलगडा करायला अनेक सामान्य नियमांचा संयुक्तपणे उपयोग

करावा लागे. पण ऐतिहासिक घटनांचे सामान्य कार्यकारणनियमांच्या आधारे स्पष्टीकरण करता येत नाही. ह्या पक्षाचे समर्थन दुसऱ्या एका बाजूने करण्यात येते. ऐतिहासिक घटना केवळ घटना नसतात. माणसांनी केलेल्या त्या कृती असतात. कृती समजून घ्यायची नसते, तर कर्त्याने ती का केली, म्हणजे आपण ती का करावी ह्याची त्याच्या डोळ्यासमोर कोणती कारणे होती हे समजून घ्यायचे. तेव्हा कार्यकारणनियमांचा येथे संबंधच येत नाही. पण व्यापक नियमांचे प्रामाण्य स्वीकारणाऱ्या पक्षाचे ह्या आक्षेपाला उत्तर असे की, समजा एखाद्या विवक्षित ऐतिहासिक व्यक्तीने कोणत्या कारणांसाठी म्हणून एखादे कृत्य केले हे आपण समजून घेतले, तरी त्या कृत्याचा असा उलगडा करण्यात एक गृहीतकृत्य असते. ते असे की त्या कारणांसाठी म्हणून तसे कृत्य करणे स्वाभाविक आहे, मानवी प्रकृतीला धरून होते किंवा त्या विवक्षित काळी जे दंडक, मूल्ये, जीवनाची उद्दिष्टे जीवनपद्धती स्वीकारण्यात आली होती तिला अनुसरून होते. ह्याचा अर्थ असा की मानवी वर्तन सामान्यपणे कसे घडते किंवा विवक्षित कालखंडातील, विवक्षित सामाजिक परिस्थितीतील मानवी वर्तन कसे घडत असे ह्यांविषयीच्या सामान्य नियमांच्या आधारेच आपण अखेरीस इतिहासातील घटनांचा उलगडा करतो. अनेक तत्त्ववेत्ते ऐतिहासिक स्पष्टीकरण व्यापक नियमांवर आधारलेले असते ही भूमिका स्वीकारतात, पण ह्या नियमांची आपली कल्पना लवचिक असली पाहिजे अशी पुष्टी जोडतात. विज्ञानात ज्या घटनेचा उलगडा करायचा असतो, तिचे सामान्य नियमांना अनुसरून जर आपण निगमन करून दाखविले, तर तिचे स्पष्टीकरण झाले, असे आपण समजतो. उलट एखाद्या प्रकारच्या परिस्थितीत सर्वसाधारणपणे जे घडते त्याहून एखादे ऐतिहासिक स्पष्टीकरण समाधानकारक किंवा पुरेसे ठरते. त्याचप्रमाणे जेव्हा ऐतिहासिक व्यक्तीच्या एखाद्या कृतीचा उलगडा करायचा असतो, तेव्हा त्या व्यक्तीची वागण्याची जी विवक्षित तऱ्हा होती तिला साजेशीच ती कृती होती, एवढे दाखवून दिल्याने भागते. म्हणजे ज्या नियमाच्या आधारे असे स्पष्टीकरण करतात तो नियम सार्वत्रिक नसून व्यक्तिगत असतो. शिवाय कित्येक तत्त्ववेत्त्यांनी असे दाखवून दिले आहे की, अनेकदा ऐतिहासिक घटनांचे किंवा घडामोडींचे जेव्हा आपण स्पष्टीकरण करीत असतो, तेव्हा कार्यकारण नियमांना अनुसरून ह्या घडामोडी कशा अपरिहार्य होत्या किंवा संभवनीय होत्या किंवा शक्य होत्या हे दाखवून देत नसतो; तर ह्या घडामोडींचे नव्याने, वेगळे वर्णन करीत असतो. उदा., ज्याचे ‘ शिपायांचे बंड ’ असे वर्णन असेल, त्याचे ‘ स्वातंत्र्ययुद्ध ’ असे नव्याने वर्णन करतो; किंवा

एखादी घटना एका व्यापक प्रवृत्तीचे एक विवक्षित उदाहरण आहे असे दाखवून देतो.

दुसरा एक महत्वाचा प्रश्न असा की सामाजिक घटना, घडामोडी म्हणजे सामाजिक गटांनी काय केले. त्यात काय घडले हा इतिहासाचा विषय आहे की व्यक्तीच्या कृती, त्यांची कामगिरी हा इतिहासाचा विषय आहे? एक पक्ष असा की इतिहास नेहमी सामाजिक गटांसंबंधी म्हणजे टोळ्या, राष्ट्रे, राज्ये, साम्राज्ये, राजकीय पक्ष, वर्ग इत्यादिकांसंबंधी असतो. दुसरा पक्ष असा की, सामाजिक गट अखेरीस व्यक्तींचा बनलेला असतो आणि व्यक्तीच कृती करतात; तेव्हा इतिहास अखेरीस व्यक्तींविषयी असतो. कोणती कृती करायची हा निर्णय व्यक्ती घेते, ह्याचीच कारणे आपण समजावून घेऊ शकतो व अशा रीतीने त्या कृतीचा उलगडा करतो. सामाजिक घडामोडी अशा वैय्यक्तिक कृतींच्या मिळून बनलेल्या असतात. सामाजिक गट व्यक्तींचा बनलेला असतो; त्यांच्या पलीकडे त्याला अस्तित्व नसते आणि सामाजिक घडामोडींचे स्पष्टीकरण करायचे म्हणजे कोणत्या वैयक्तिक कृतींच्या मिळून त्या बनलेल्या आहेत हे समजून घ्यायचे आणि ह्या वैयक्तिक कृतींचा उलगडा करायचा. व्यक्तिवादी पक्षाची भूमिका अशी आहे. तिला पहिल्या, सामाजिकतावादी पक्षाचे उत्तर असे की, गट जरी व्यक्तींचा बनलेला असला आणि त्या व्यक्तींच्या अस्तित्वापलीकडचे अस्तित्व गटाला नसते हे खरे नाही. गटाचे स्वतंत्र असे अस्तित्व असते. गटाचे अस्तित्व म्हणजे व्यक्तींच्या अस्तित्वाची केवळ बेरीज नसते. उलट, अशा संघटित सामाजिक गटाच्या जीवनाच्या संदर्भातच व्यक्तीच्या अनेक कृतींचे वर्णन करणे शक्य होते. उदा., त्याने राजीनामा दिला किंवा देशांतर केले. अनेक घटना, उदा. युद्धे, क्रांत्या, आर्थिक मंदी इत्यादी सामाजिक घटना असतात; आणि त्या जरी वैयक्तिक कृतींच्या बनलेल्या असल्या तरी सामाजिक घटनांचे असे नियम असतात आणि त्यांच्या आधारे त्या घटनांचे स्पष्टीकरण करता येते. तेव्हा सामाजिक घटनांचे वैयक्तिक कृतीत विश्लेषण करायचे, वैयक्तिक वर्तनाच्या नियमांच्या आधारे त्यांचे स्पष्टीकरण करायचे आणि मग ह्या कृतींना एकत्र करून सामाजिक घटनांचा उलगडा करायचा, हा मार्ग स्वीकारायचे कारण नाही. एकतर हा मार्ग स्वीकारता येत नाही, कारण सामाजिक घटनांच्या संदर्भातच वैय्यक्तिक कृतींचे वर्णन करता येते आणि दुसरे म्हणजे ती स्वीकारण्याचे कारण नाही. कारण सामाजिक घडामोडींचे जे नियम असतात त्यांच्या आधाराने ह्या घडामोडींचे स्पष्टीकरण करता येते.

(३) इतिहासाच्या स्वरूपासंबंधीचा आणखी एक महत्वाचा प्रश्न म्हणजे ऐतिहासिक ज्ञान विज्ञानाप्रमाणे वस्तुनिष्ठ असू शकते का ? इतिहास वस्तुनिष्ठ असू शकत नाही; हा पक्ष अनेकांनी स्वीकारला आहे आणि त्याचे त्यांनी दिलेले कारण असे की, इतिहास मानवी कृतींसंबंधी असल्यामुळे ऐतिहासिक वर्णनात आणि स्पष्टीकरणात कृत्यांचे मूल्यमापनही अनुस्यूत असते : ते टाळता येत नाही. उदा. इतिहासकाराला निवड करावी लागते. भूतकालात जे, जे घडले ते सारे तो सांगत नाही किंवा त्याच्यातले जितके काही सांगता येईल तितके सारे सांगत नाही. त्याच्या दृष्टीने जेवढे महत्त्वाचे आहे, तेवढे तो सांगतो आणि इतर गोष्टी वगळतो. पण अमुक गोष्ट महत्वाची आहे किंवा नाही असे ठरवणे म्हणजे तिचे मूल्यमापन आहे. तेव्हा इतिहासात मूल्यमापन अटळ आहे. पण ह्यावर असे म्हणतात की कशाचा इतिहास लिहायचा हें इतिहासकाराला अर्थात ठरवावे लागते, उदा. रोमन साम्राज्याच्या ऱ्हासाचा किंवा भारतीय तत्त्वज्ञानाचा इतिहास लिहायचा, आणि हे ठरविल्या बरोबरच अनेक गोष्टी त्या विषयाशी असंबंधित म्हणून वगळल्या जातात. पण ही गोष्ट कुठल्याही ज्ञानशाखेच्या बाबतीत होते; केवळ इतिहासाच्या बाबतीत होते असे नाही. कोणत्याही ज्ञानशाखेत कधीही आपण एका विवक्षित प्रश्नाचा विचार करीत असतो आणि ह्या प्रश्नाशी असंबंधित असलेल्या गोष्टी अर्थात् ह्या विचारातून वगळल्या जातात. ह्या निवडण्या–वगळण्याला केवळ तार्किक मूल्य असते; इतर कोणत्याही मूल्यांवर ते आधारलेले नसते. इतिहासविषयाची कक्षा निश्चित झाल्यानंतरसुद्धा त्याच्यात कशाला किती महत्त्व द्यायचे हे ठरवावे लागते. पण हा निर्णयसुद्धा तार्किक असतो. कारण इतिहासकाराला घटनांची उपपत्ती लावायची असते. कोणत्याही घटनेचा भावी घटनांवर ज्या प्रमाणात प्रभाव पडला असेल, त्या प्रमाणात तिचे महत्व मानावे लागते. म्हणजे घटनेचे इतिहासकाराच्या दृष्टीने महत्त्व जे असते ते कारण म्हणून तिचे जे महत्व असते ते; अन्य प्रकारच्या महत्वाच्या इतिहासाशी संबंध नाही. म्हणून इतिहास वस्तुनिष्ठ असू शकतो. ह्यावर उत्तर देतात ते असे की अनेकदा आपण केवळ वर्णनात्मक इतिहास लिहितो; उदा. समजा एकोणिसाव्या शतकातील महाराष्ट्राचा सामाजिक इतिहास कुणी लिहायला घेतला तर हा इतिहास लिहायला जी निवड करावी लागेल, ती केवळ तार्किक असणार नाही; ती नैतिक आणि इतर मूल्यमापनावर आधारलेली असेल. शिवाय इतिहासात मानवी कृतींचे वर्णन व स्पष्टीकरण करण्यात येते; आणि मानवी कृतींचे वर्णन करणारी आपली भाषा मूल्यदृष्टया अपक्ष

असूच शकत नाही. तिच्यातून मूल्यमापन वगळताच येत नाही. उदा., एखाद्या कृत्याला 'खून' म्हटल्याने त्याचे वर्णन होते व मूल्यमापनही होते. उलट ज्या कृत्याचे 'खून' असे वर्णन साधारणपणे मान्य झाले आहे, त्याचे केवळ 'वध' असे जर वर्णन केले, तर त्याला 'खून' म्हणण्यात त्याचा जो नैतिक निषेध अभिप्रेत आहे, तो आपल्याला अमान्य आहे, असा त्याचा अर्थ होईल. ह्यावर दिलेले उत्तर असे की, मानवी कृत्यांचे वर्णन करणारी आपली जी नेहमीची भाषा असते तीत वर्णन आणि मूल्यमापन ह्या गोष्टी एकमेकांत गुंतलेल्या असतात व त्यांची एकमेकांपासून फारकत करता येत नाही पण मानवी कृतींचे केवळ वर्णन करण्यासाठी म्हणून मूल्यदृष्ट्या अपक्ष अशी भाषा इतिहासकार बनवू शकेल. मानवी कृतीचे नैतिक मूल्यमापन करणे वाजवी असते. पण इतिहासकार म्हणून आपले जे कार्य आहे, त्याच्या कक्षेत असे मूल्यमापन बसत नाही असे इतिहासकार ठरवू शकेल. तेव्हा इतिहासकाराला मूल्यमापन टाळता येईल आणि पूर्वग्रहरहित आणि निःपक्षपाती दृष्टीने त्याने इतिहास लिहिला, तर तो वस्तुनिष्ठ ठरेल.

इतिहासाचे परिकल्पक तत्त्वज्ञान

ज्याला इतिहासाचे तत्वज्ञान असे संबोधतात, त्याचा बराचसा भाग इतिहासाच्या परिकल्पक तत्वज्ञानानेच व्यापलेला असतो. इतिहास म्हणजे भूतकाळात यदृच्छया घडलेल्या घटनांचा विस्कळित समूह किंवा क्रम नव्हे; वरवर पाहता विस्कळित, असंबद्ध भासणाऱ्या ह्या घटनांमागे काही योजनेचे सूत्र असते किंवा ऐतिहासिक विकासाच्या गहन नियमांना अनुसरून ह्या घटना घडलेल्या असतात; म्हणजे ह्या घटनांत एक साचा, आकृतिबंध (पॅटर्न) असतो; इतिहासात उलगडत जाणाऱ्या (किंवा वारंवार उलगडलेल्या) ह्या आकृतिबंधात इतिहासाचा 'अर्थ' सामावलेला असतो हा आकृतिबंध समजून घेण्यानेच आपल्याला वर्तमान परिस्थितीचा अर्थ, तिच्यात गर्भित असलेल्या प्रवृत्ती आणि ह्या प्रवृत्तींमुळे जो भविष्य-वर्तमानातून अटळपणे उद्भवणार आहे तो भविष्य, ह्या साऱ्यांचे आकलन होऊ शकते. हे इतिहासाच्या परिकल्पक तत्त्वज्ञानाची मूलभूत गृहीतकृत्ये आहेत असे म्हणता येईल.

इतिहासामध्ये क्रम आहे, ऐतिहासिक स्थित्यंतर काही नियमांप्रमाणे घडून येते, ही भूमिका प्लेटोने सूचित केली आहे. पण परिपूर्ण अस्तित्व स्थिर, निश्चल असते आणि परिवर्तन म्हणजे अवनती, परिपूर्णतेपासून ढळणे, असे प्लेटोचे निराशावादी मत असल्यामुळे इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाकडे गंभीरपणे त्याने पाहिलेले दिसत नाही. उलट परिपूर्ण व म्हणून स्थिर असे राज्य

व समाज कसा निर्माण करता येईल, ह्या प्रश्नावरच त्याने भर दिला आहे. पण काही कारणाने असा परिपूर्ण समाज जर स्वत:पासून ढळला, तर एका ऐतिहासिक क्रमाने त्याची अवनती होत जाऊन अखेरीस ह्या समाजाचे झोटिंगशाहीत परिवर्तन होते. हा सिद्धांत प्लेटोने मांडला आहे. त्याचप्रमाणे मानवी इतिहासात दोन प्रकारच्या गतींची आवर्तने सतत चालू असतात, अशीही कल्पना त्याने मांडली आहे. जेव्हा ईश्वर जगाची सूत्रे चालवीत असतो, तेव्हा जगाचे व्यवहार एका दिशेने चालत असतात; पण ईश्वर काही काळाने निवृत्त होतो व मग जगाच्या व्यवहाराची दिशा उलटी होते, सर्व गोष्टी हळूहळू क्षुद्र, हीन, अवनत होत जातात आणि मग परत ईश्वर सूत्रे हाती घेतो व जगाच्या गतीला पहिली दिशा फिरून प्राप्त होते अशी ही अर्धवर्तुळाकार आवर्तने अखंड चालू असतात. ही कल्पना प्लेटोने ग्रीक पुराणकथांपासून स्वीकारली आहे.

ग्रीक तत्त्वज्ञानाप्रमाणे ज्यू व ख्रिस्ती विचारातही इतिहासाच्या पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचा उगम आढळतो. हा विचार असा की इतिहासामागे ईश्वरी योजना आहे; ईश्वरावर श्रद्धा ठेवणाऱ्यांच्या आणि ईश्वरी आदेशांचे पालन करणाऱ्यांच्या उद्धारात अखेरीस इतिहासाची परिणती होणार आहे. परंतु इतिहासासंबंधीच्या ख्रिस्ती भूमिकेत दोन भिन्न दृष्टिकोन आढळतात. एक दृष्टिकोन झाक बेलिग बॉस्यूए (१६२७–१७०४) ह्या धर्मशास्त्रज्ञाच्या विचारात प्रतिबिंबित झालेला आढळतो. बॉस्यूएच्या म्हणण्याप्रमाणे ख्रिस्ती चर्चची भरभराट व जय व्हावा, अशा रीतीने इतिहासातील घटना घडत रहाव्यात, अशी इतिहासामागची ईश्वरी योजना दिसते. पण सेंट ऑगस्टीनचा (३५४–४३०) दृष्टिकोन वेगळा आणि विरोधी आहे. रोमन सम्राटांनी ख्रिस्ती धर्माचा स्वीकार केल्यानंतर रोमन साम्राज्य हे चिरस्थायी असे संघटण आहे आणि मानवजातीचे तारण करणे हे जे इतिहासामागचे ईश्वरी उद्दिष्ट आहे, ते साध्य करण्याचे ते एक मोठे साधन आहे, हे मत अनेक ख्रिस्ती लोकांनी स्वीकारले होते. ऑगस्टीन हे मत नाकारतो. तारले गेलेले मानव ज्याचे रहिवासी असतात ते 'ईश्वरी नगर' आणि तारणाकडे पाठ फिरविलेली आणि ऐहिक अभ्युदयात गढून गेलेली माणसे ज्याचे रहिवासी असतात ते 'पार्थिव नगर' ही दोन भिन्न नगरे आहेत. असे त्याचे म्हणणे होते. म्हणजे पाप, पश्चात्ताप, ईश्वरी अनुग्रह, तारण ह्या आध्यात्मिक पातळीवरच्या घटना आहेत. ऐहिक इतिहासातील सामाजिक घडामोडी आणि वैयक्तिक यशापयश यांच्याशी त्यांचा काही संबंध नसतो; माणसाचे तारण किंवा त्याचे अंतिम पतन ह्या आध्यात्मिक घटनांनी आध्यात्मिक महानाटच बनते, त्याच्यात ऐहिक इतिहासाला जागा नाही. अशी ही भूमिका होती.

इतिहासाचे ऐहिक अर्थ लावायचे प्रयत्न ज्ञानोदयापासून सुरू झाले. वैज्ञानिक ज्ञान हळूहळू वाढत जाईल, अंधश्रद्धेचे प्राबल्य कमी होत जाईल, नीती व कायदे अधिकाधिक विशुद्ध, समंजस व सुसंस्कृत होत जातील. मानव-समाज अधिकाधिक सुखी होत जाईल, असा ह्या विचारवंतांचा आशावादी सिद्धांत होता. इतिहास प्रगतीच्या दिशेने सरळ रेषेत सरकत जातो ही श्रद्धा किंवा गृहीतकृत्य व्हॉल्तेअर, मॉक्विस कॉदॉर्स इ. विचारवंतांच्या लिखाणात आढळते. ह्या दृष्टीने पाहता इतिहास हा मानवजातीचा किंवा मानवी संस्कृतीचा इतिहास असतो. पण व्हीको, हेर्डर ह्या विचारवंतांनी एक वेगळाच दृष्टिकोन पुढे मांडला. ज्ञानोदयाचा एक प्रमुख सिद्धांत असा होता की, मानवी प्रकृती एकजिनसी, सर्वत्र सारखी आहे आणि म्हणून बुद्धिनिष्ठ विचार व आचार सर्वत्र सारखा असला पाहिजे. वेगवेगळ्या समाजात, वेगवेगळ्या काळी ज्या भिन्न चालीरीती, नैतिक कल्पना, मूल्ये, श्रद्धा आढळतात. त्या केवळ अंधश्रद्धेमुळे व अज्ञानामुळे निर्माण झालेल्या असतात. त्यांचा बुद्धिनिष्ठ ज्ञानामुळे अंत होईल व एक समान बुद्धिनिष्ठ जीवनपद्धती सर्वत्र रूढ होईल. हा दृष्टिकोन व्हीकोने संपूर्णपणे त्याज्य मानला. मानव हा ऐतिहासिक प्राणी आहे, हे त्याच्या तत्वज्ञानाचे मुख्य सूत्र होते. ह्याचा अर्थ असा की, माणसाच्या कोणत्याही निर्मितीचे किंवा कोणत्याही मानवी आविष्काराचे उदा., भाषा, धर्म, राज्यपद्धती वगैरेंचे– स्वरूप यथार्थपणे समजून घ्यावयाचे तर त्याचा ऐतिहासिक विकास कसा घडत आला आहे, हे समजून घेतले पाहिजे. विश्व, मानव प्रकृती, नीती, ह्यांविषयीच्या आजच्या आपल्या कल्पना पूर्वकालीन समाजांवर लादणे योग्य नाही. व्हीकोच्या म्हणण्याप्रमाणे इतिहासात प्रत्येक समाजाचा एका विवक्षित क्रमाला अनुसरून उदय होतो, विकास होतो आणि ऱ्हास व अंतही होतो. पण एका समाजाने जे निर्मिलेले असते, त्याचा वारसा त्याच्यानंतर उदयाला आलेल्या समाजाला लाभू शकतो. इतिहासाची गती सरळ रेषेत जाणारी नाही. अशा चक्राकार आवर्तनांची श्रेणी म्हणजे इतिहास. व्हीकोच्या ह्या भूमिकेत तीन महत्वाचे सिद्धांत अंतर्भूत आहेत : (१) असंख्य व्यक्तींनी केलेल्या, परस्परांशी गुंतागुंतीचे संबंध असलेल्या व परस्परांवर परिणाम करणाऱ्या कृत्यांचा समूह म्हणजे इतिहास नव्हे. समाज हा इतिहासाचा वाहक असतो, इतिहास समाजाचा असतो. (२) समाजाचा हा इतिहास काही नियमांना अनुसरून अपरिहार्यपणे उलगडत जातो. प्रत्येक समाजाच्या इतिहासात त्याचा उदय, विकास आणि अंत ह्यांच्यात हे नियम प्रतिबिंबित झालेले असतात. (३) अशा रीतीने स्वतःच्या अंगभूत नियमांनुसार विकसित होत जाणारा हा इतिहास व्यक्तींच्या

कृतीतून सिद्ध होत असतो. व्यक्ती स्वतःची मर्यादित उद्दिष्टे साधण्यासाठी कृती करीत असतात; पण इतिहासाच्या ज्या अवस्थेत ह्या कृती त्यांच्याकडून घडतात, त्या अवस्थेचे जे ऐतिहासिक प्रयोजन असते, ते ह्या कृतीद्वारे, व्यक्तींना त्याची जाणीव नसतानाही, साधले जाते. प्राचीन समाजाचे विचार, आचार त्याच्याशी कल्पक सहानुभूतीने तादात्म्य पावून समजून घेतले पाहिजेत, ह्या व्हीकोच्या आग्रहाचा इतिहासाच्या भावी तत्त्वज्ञानावर फार मोठा प्रभाव पडला आहे.

योहान गोटफ्रीट हेर्डर (१७४४-१८०३) ह्याने अशाच कल्पना मांडल्या. मानवी इतिहासात आढळणाऱ्या विविधतेचा आदर केला पाहिजे. कोणत्याही समाजाचे एखाद्या विवक्षित व अवस्थेत जे आचार, विचार, कल्पना असतात त्या म्हणजे त्या समाजाचा पृथगात्म असा आविष्कार असतो. बुद्धिनिष्ठ आचार-विचाराचा एक मानदंड कल्पून त्याचे मूल्यमापन किंवा धिक्कार करणे, योग्य होणार नाही. एखाद्या प्राण्याची वाढ व त्याचा अंत ज्याप्रमाणे त्याच्या अंगभूत नियमांनुसार घडतो त्याचप्रमाणे विवक्षित समाजाचाही विकास व ऱ्हास त्याच्या अंगभूत नियमांनुसार घडतो असे मत त्याने मांडले. कांतनेही इतिहासामागे निसर्गाची एक 'गुप्त योजना' आहे ह्या मताचा पुरस्कार केला होता. माणसाची प्रकृती सामाजिक असते, पण माणूस समाजपराङ्मुखही असतो. अशा द्विधा प्रवृत्तीच्या माणसांकडून बुद्धिनिष्ठ अशी राष्ट्रीय व आंतरराष्ट्रीय सामाजिक व्यवस्था निर्माण करवणे हा इतिहासाचा सुप्त उद्देश आहे आणि इतिहासाची प्रगती ह्या दिशेने होत आहे, असा सिद्धांत कॉटने मांडला. पण हा सिद्धांत गृहीतक (hypothesis) म्हणून स्वीकारून तपासावा असेही त्याने म्हटले होते. तथापि इतिहासाची सर्वंकष रचना करण्याचा सर्वात भव्य प्रयत्न हेगेलच्या तत्वज्ञानात आढळतो. कालातीत असे केवल चैतन्य (Absolute spirit) कालप्रवाहात क्रमशः मूर्त होण्याची प्रक्रिया म्हणजे इतिहास. पण स्वातंत्र्य हे चैतन्याचे सार आहे. तेव्हा चैतन्य जेवढ्या अधिक पर्याप्ततेने मूर्त होते तेवढ्या प्रमाणात त्या समाजात स्वातंत्र्यही मूर्त झालेले असते. लोकसमूह किंवा राष्ट्रे इतिहासाचे माध्यम असते, असे हेगेलचे मत होते. कालातीत केवल चैतन्य हे क्रमाक्रमाने मूर्त होण्याच्या प्रक्रियेची प्रत्येक पायरी एका विवक्षित राष्ट्राच्या किंवा लोकसमूहाच्या किंवा जमातीच्या जीवनपद्धतीत साकार झालेली असते. उदा., इतिहासात स्वातंत्र्याचा सुस्पष्ट असा पहिला आविष्कार जेव्हा होतो तेव्हा जे तत्व उदयाला येते ते हे की, केवळ एकच माणूस स्वतंत्र असू शकतो. कारण दुसरा कुणीही जर स्वतंत्र असेल, तर दोघांच्याही स्वातंत्र्यावर बंधने येतील. म्हणजे कुणीच खरोखर स्वतंत्र असणार

अनुक्रमणिका

नाही. केवळ एकच माणूस स्वतंत्र असू शकतो, हे तत्व हेगेलच्या म्हणण्याप्रमाणे प्रौर्वात्य संस्कृतीत मूर्त झालेले आहे. ह्या जीवनपद्धतीत एक सर्वसत्ताधीश, अनियंत्रित असा राजा असतो व इतर सर्व त्याचे अंकित असतात. जे मूलभूत तत्त्व ह्या संस्कृतीत मूर्त झालेले असते, त्याशी ह्या जीवनपद्धतीतील सर्व सामाजिक संस्था, नैतिक मूल्ये, कला सुसंगत असतात, पण जर एकच माणूस स्वतंत्र असेल तर इतर माणसे असूनही स्वतंत्र असू शकणार नाहीत. असीम स्वातंत्र्याची कल्पना आपल्या विरोधी अशा असीम पारतंत्र्याच्या कल्पनेला जन्म देते. स्वातंत्र्याच्या कल्पनेच्या पुढील, अधिक पर्याप्त आविष्कारातून अनेक माणसे स्वतंत्र असतात हे तत्त्व उदयाला येते. हेगेलच्या म्हणण्याप्रमाणे हे तत्व ग्रीक व रोमन समाजात मूर्त झाले होते. स्वातंत्र्याच्या आविष्काराची अंतिम पायरी म्हणजे माणूस. हा माणूस म्हणून स्वतंत्र असतो, म्हणजे सर्वच माणसे स्वतंत्र असतात. हे तत्त्व, ही कल्पना आधुनिक जर्मन म्हणजे प्रॉटेस्टंट यूरोपीय समाजात मूर्त झाली आहे, असे हेगेलचे म्हणणे आहे. हा ऐतिहासिक विकास द्वंद्वात्मक (डायालेक्टिकल) पद्धतीने होतो, अशीही हेगेलची भूमिका आहे. इतिहासाच्या एका पायरीत जे तत्त्व मूर्त झालेले असते, ते एकांगी असल्यामुळे त्याच्यापासून त्याच्या विरोधी तत्त्व निष्पन्न होते; किंबहुना त्या तत्वाचेच त्याच्या विरोधी तत्वात रूपांतर होते. मग अधिक पर्याप्त म्हणून अधिक सुसंगत अशा तत्वामध्ये ह्या एकांगी व परस्परविरोधी तत्वाचा समन्वय होऊन ह्या विरोधाचे निरसन होते. अनेक मोक्याच्या प्रसंगी ऐतिहासिक विकासाची ही तत्त्वे काही व्यक्तीत मूर्त झालेली असतात, त्यांच्या वैयक्तिक प्रेरणांतून, कृतीतून, महत्वाकांक्षेतून ही जागतिक इतिहासाची तत्त्वे साकार होतात. अशा व्यक्तींना, उदा. अलेक्झांडर, ज्युलियस सीझर, नेपोलियन इत्यादी. हेगेल 'जगदैतिहासिक' व्यक्ती असे म्हणतो. कार्ल मार्क्सने इतिहासाचा विकास द्वंद्वात्मक पद्धतीने होतो हा हेगेलचा सिद्धांत स्वीकारला आहे. पण इतिहासात मूर्त होणाऱ्या तत्त्वांच्या जागी त्याने उत्पादनाच्या प्रक्रियेत सहभागी होणाऱ्या आर्थिक वर्गाची स्थापना केली. ह्या वर्गाच्या परस्परविरोधी हितसंबंधातून जो वर्गविग्रह निर्माण होतो, त्यातून इतिहासाला चालना मिळते असा त्याचा सिद्धांत आहे, पण मानवी इतिहासात मानवी स्वातंत्र्य अधिकाधिक पर्याप्त प्रमाणात मूर्त होत जाते; इतिहासाची परिणती परिपूर्ण स्वातंत्र्यात होते आणि मानवतेचे सार जाणीवपूर्वक व परिपूर्णतेने वैय्यक्तिक व सामाजिक जीवनव्यवस्थेत व्यक्त होणे म्हणजे स्वातंत्र्य होय; हे हेगेलचे सिद्धांतही मार्क्सने स्वीकारले आहेत.

एकोणिसाव्या शतकात काँत आणि हर्बर्ट स्पेन्सर ह्यांना मानवी इसिहासात वेगळ्या तऱ्हेने आकृतिबंध आढळले. काँतला मानवी मनाच्या विकासाचा एक

मूलभूत नियम सापडला. तो असा की मानवी मन प्रथम निसर्गाचे स्वरूप, त्यातील घटना, ह्याचा उलगडा दैवी शक्तींच्या कल्पनेचे साहाय्य घेऊन करते; मग द्रव्य, शक्ती इ. वस्तुमीमांसेतील तत्त्वाच्या साहाय्याने करते; व अखेरीस वैज्ञानिक नियमांच्या साहाय्याने करते. मानवी मनाच्या प्रगतीचे हे जे तीन टप्पे आहेत त्यांना अनुसरून मानवी इतिहासही प्रगत होत जातो; सामाजिक संस्था, कायदे, नीतिमूल्ये ह्यांचा विकास ह्याच टप्यांनी होतो. स्पेन्सरच्या मताप्रमाणे अनिश्चित, संदिग्ध अशा एकविधतेमधून निश्चित, सुव्यवस्थित अशा अनेकविधतेकडे सबंध विश्वाचा विकास होत जातो. हा वैश्विक उत्क्रांतीचा मूलभूत नियम आहे. माणसाचा ऐतिहासिक विकासही ह्याच नियमाप्रमाणे घडतो.

विसाव्या शतकात स्पेंग्लर व टॉयनूबी ह्या इतिहासकारांनी ऐतिहासिक विकासाचा आकृतिबंध स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न केला आहे. मानवजातीचा किंवा मानवी संस्कृतीचा समान, सर्वसमावेशक असा इतिहास आहे. ही कल्पनाच स्पेंग्लरने त्याज्य ठरविली आहे. प्रत्येक संस्कृतीचा असा एक विवक्षित पिंड असतो. हा पिंड एका नैसर्गिक परिसरात उदयाला येतो, विकसित होतो व क्षीण होऊन ऱ्हास पावतो. प्रत्येक संस्कृतीचा हा उदय, विकास व ऱ्हास एका सामान्य क्रमाला अनुसरून घडतो. पण कोणत्याही संस्कृतीच्या जीवनाचे हे वर्तूळ जरी एका सामान्य क्रमाला अनुसरून पुरे होत असले, तरी तिचा पिंड पृथगात्म असतो आणि तिच्या साऱ्या निर्मितीत तिचे तत्त्वज्ञान, कला, राजकीय संस्था, धर्म इत्यादीत ही पृथगात्मता व्यक्त झालेली असते. उदा., ग्रीक-रोमन संस्कृती व आधुनिक यूरोपीय संस्कृती ह्यांच्यात वरवर पाहता जरी सातत्य आहे, असे वाटत असले, तरी वास्तविक ह्या दोन भिन्न संस्कृती आहेत. त्यांचे पिंड पृथक् आहेत. टॉयन्‌बीची भूमिकाही बरीचशी स्पेंग्लरच्या भूमिकेसारखी आहे. अनेक भिन्न संस्कृती मानवी इतिहासात नोंदल्या आहेत, विकास पावल्या आहेत व विघटित झाल्या आहेत. संस्कृती जेव्हा निर्मितिशील अवस्थेत असते, तेव्हा तिला मिळणाऱ्या प्रत्येक आव्हानाला ती सर्जक प्रतिसाद देत असते आणि अशा प्रतिसादातून तिची वाढ आणि उन्नती होते. पण जेव्हा संस्कृती आव्हानांना यांत्रिक, गतानुगतिक स्वरूपाचा प्रतिसाद देऊ लागते, तेव्हा तिच्या ऱ्हासाला सुरवात झालेली असते, असा टॉयन्‌बीचा दृष्टिकोन आहे.

मानवी इतिहासात असा आकृतिबंध शोधण्याच्या प्रयत्नांवर जे प्रमुख आक्षेप घेण्यात येतात ते असे : 'एकतर माणसाचा इतिहास,' मानवी संस्कृतीचा इतिहास ह्या संकलपनाच असंदिग्ध व सुसंगत अशा नाहीत. मानवी व्यवहाराचे एखादे विवक्षित क्षेत्र आपण घेतले (उदा., राजकीय व्यवहार,

संगीत इ.) तर त्याचा इतिहास लिहिता येईल कारण ह्या व्यवहाराचे स्वरूप बरेचसे स्पष्ट असते, त्याच्यात काय सामावते व काय सामावत नाही, हे आपल्याला सांगता येते. पण माणसाचा इतिहास अशी संकल्पना जर आपण बनविली, तर ह्या इतिहासातून मानवी जीवनात घडलेली कोणतीच कृती, घटना वगळता येणार नाही व म्हणून ह्या संकल्पनेला निश्चित आशय उरत नाही. तेव्हा अशा इतिहासाची कल्पनाच करायची झाली, तर निवड करावीच लागते व मानवी इतिहासात एक आकृतिबंध आहे, अशी कल्पना जर आपण करून घेतलेली असेल, तर ह्या कल्पनेच्या अनुरोधाने निवड करण्याचा महत्व-पूर्ण, अर्थपूर्ण काय आहे आणि क्षुल्लक, गौण, आगंतुक काय आहे हे ठरविण्याचा मोह आपल्याला होणे स्वाभाविक आहे. ह्याचा अर्थ असा की इतिहासात आपल्याला आकृतिबंध आढळतो, असे म्हणण्यापेक्षा इतिहासावर आपण आकृतिबंध लादतो असे म्हणणे योग्य ठरेल. उदा., समाजात असलेले भिन्न आर्थिक वर्ग, त्यांचे परस्परविरोधी हितसंबंध, त्यातून निर्माण होणारा वर्गकलह, ह्या हितसंबंधांचा उच्चतर पातळीवर होणारा अस्थिर समन्वय व फिरून होणारा वर्गकलह हा आकृतिबंध मार्क्सला आढळतो. आता आर्थिक वर्ग आणि त्यांच्या परस्परविरोधी हितसंबंधातून निर्माण होणारा वर्गकलह हे सामाजिक अवस्थेचे व घडामोडीचे एक महत्त्वाचे अंग आहे. ह्यात शंका नाही. पण इतिहासाचा हा आकृतिबंध आहे असे मानले, तर सारा इतिहास ह्या साच्यात कोंबण्याचा प्रयत्न होतो व अनेक घटनांचे स्वरूप त्यामुळे विकृत होते. शिवाय अनेकदा ह्या आकृतिबंधाना ऐतिहासिक स्थित्यं-तराच्या नियमाचे स्वरूप देण्यात येते. म्हणजे भूतकालीन घटनांकडे आपण पाहतो तेव्हा त्यांच्यात एक आकृतीबंध आपल्याला आढळतो एवढेच हे म्हणणे नसते; तर ह्या आकृतिबंधानुसार इतिहासाचा विकास अपरिहार्यपणे घडत रहाणार असल्यामुळे भविष्यात काय घडणार आहे, ह्याचेही निश्चित अनुमान करता येते. उदा., मार्क्सच्या म्हणण्याप्रमाणे ऐतिहासिक आकृतिबंधाला अनु-सरून आजची भांडवलशाही समाजव्यवस्था वर्गविहीन, साम्यवादी समाज-रचनेत अपरिहार्यपणे परिणत होणार आहे; किंवा स्पेंग्लरच्या म्हणण्याप्रमाणे आधुनिक यूरोपीय संस्कृती आज परिपक्व होऊन तिची अवनती होत आहे. त्यामुळे ह्या संस्कृतीत आज खरेखुरे नवीन असे काही निर्माण होणे शक्य नाही. ह्या दृष्टिकोनापासून असा निष्कर्ष अनेकदा काढण्यात येतो की इति-हासाच्या आजच्या पायरीपासून कोणती भावी पायरी निष्पन्न होणार आहे. हे ध्यानात घेऊनच माणसाला आपले कर्तव्य ठरविता येते. इतिहासाच्या बाजूला

असणे योग्य आणि त्याच्या विरुद्ध असणे अयोग्य. इतिहासात अनुस्यूत असलेली प्रवृत्ती ओळखून तिला साहाय्य करणे, पाठिंबा देणे हे माणसाचे कर्तव्य आहे. इतिहासात एक प्रवृत्ती अनुस्यूत असते, तिला अनुसरून इतिहासाचा विकास अपरिहार्यपणे घडतो, विकासाच्या ज्या टप्प्यावर आपण असतो आणि ज्या भावी टप्प्याकडे वाटचाल करीत असतो त्यांच्यामुळे आपली कर्तव्ये निश्चित होत असतात. ह्या मताला कार्ल पॉपर 'ऐतिहासिकतावादाचा तर्काभास' असे म्हणतो. हा तर्काभास आहे असे तो म्हणतो. कारण मानवी व्यक्तीचे आणि समाजाचे कल्याण कशात आहे, हे निश्चित करून आपली कर्तव्ये काय आहेत हे आपण ठरवू शकतो. आपली कर्तव्ये इतिहासदत्त नसतात. मानवी कल्याणाच्या आपल्या कल्पनेमुळे ती निश्चित होतात व आपण ती पार पाडली तर इतिहासाला योग्य असे वळण लावू शकतो, इतिहासात अनुस्यूत असलेल्या आकृतिबंधाला अनुसरून इतिहास अपरिहार्यपणे घडत जातो, ह्या सिद्धांतात माणसाचे हे स्वातंत्र्य व त्याची ही जबाबदारी नाकारलेली असते.

इतिहासात आकृतिबंध पाहणारे अनेक तत्त्ववेत्ते इतिहासाचे मूल्य, त्याची अर्थपूर्णता ह्या आकृतिबंधावर आधारतात. कारण त्याच्या दृष्टीने हा आकृतिबंधच इतिहासाच्या सुप्त उद्दिष्टांवर आधारलेला असतो. इतिहासात अंतर्भूत असलेली सुप्त उद्दिष्टे अधिकाधिक पर्याप्ततेने मानवी जीवनात मूर्त होण्याचा क्रम म्हणजेच इतिहासाचा आकृतिबंध, अशी ही भूमिका असते. उदा. हेगेलला इतिहासात दिसलेला आकृतिबंध मानवी जीवनात स्वातंत्र्याचा क्रमाने विकास घडवून आणण्याच्या ऐतिहासिक उद्दिष्टावर आधारलेला आहे. पण व्यक्तींच्या स्वतःच्या उद्दिष्टांपलीकडची उद्दिष्टे इतिहासात अनुस्यूत असतात, वेगळ्या उद्दिष्टांत आणि त्यांच्या पूर्ततेत इतिहासाचे मूल्य सामावलेले आहे, आपापली वैयक्तिक उद्दिष्टे साधण्यासाठी व्यक्तींनी केलेल्या कृतीतून इतिहासाची उद्दिष्टे आपोआप साधली जातात, ह्या सिद्धांताचे समर्थन वस्तुमीमांसेच्या आधारानेच करता येईल. म्हणजे इतिहासाचे तत्त्वज्ञान वस्तुमीमांसेचा एक भाग बनते. हेगेलच्या इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाच्या बाबतीत ही गोष्ट प्रकर्षाने दिसते; पण इतर अशा स्वरूपाच्या इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाविषयीही ती खरी आहे. उलट इतिहासाला स्वतःचे असे मूल्य किंवा अर्थ नसतो, स्वतः स्वीकारलेल्या मूल्यांच्या संवर्धनासाठी माणसांनी एखाद्या कालखंडात वैयक्तिक किंवा सांघिक कृती केली, तर तिच्यामुळे इतिहासाला मूल्य, अर्थ प्राप्त होतो अशी वेगळी भूमिकाही तत्त्ववेत्त्यांनी, उदा. पॉपरने, स्वीकारली आहे.

◆ ◆ ◆

श्री. प्रभाकर कुलकर्णी; एम. ए.

जगातील सर्वात मोठी प्रागैतिहासिक वीथिका (आर्ट गॅलरी)

भीमबेटका गुहाचित्रांनी व उत्खननाने टाकलेला नवा प्रकाश

भारतातील भीमबेटका येथील अज्ञात गुंफांच्या नावाचे कुतूहल एकदम जागृत झालेले आहे; आणि त्याने भारतीय चित्रकलेच्या इतिहासात एक आगळे स्थान निर्माण केलेले आहे. या ठिकाणी दहा हजार वर्षापूर्वीची गुहाचित्रे उजेडात आलेली आहेत. प्राचीन मानवी जीवनाचा इतिहास जोडण्याचे कार्य जेव्हा पुरातत्त्व शास्त्रज्ञांनी हाती घेतलेले होते त्यावेळी त्यांचेपैकीच काही शास्त्रज्ञांचे लक्ष या गुहासंशोधनाकडे वेधले गेले.

विंध्य पर्वतराजीच्या कुशीत आज अनेक वर्षे अज्ञानाच्या अंधकारात दडलेल्या या प्राचीन चित्रांकित प्रचंड गुहा-समूहाचा खजिना संशोधकांच्या हाती लागलेला आहे. पुरातत्त्व संशोधन क्षेत्रात हा एक मोठा क्रांतिकारक शोध मानावा लागेल; आणि यामधूनच किती तरी महत्वपूर्ण गोष्टींवर प्रकाश पडेल हे यापुढील संशोधनाने सिद्ध होणार आहे. चित्रांकित प्राचीन गुहासंशोधनाच्या ऐतिहासिक पुराव्याच्या दृष्टीने पाहता या नवीन गुहा-संशोधनाचे महत्व सर्वात प्रथम युरोपमध्ये लक्षात आलेले होते; आणि प्रागैतिहासिक कालाची क्रमवार संगती लावण्याचे कार्यही तेथेच प्रथम सुरू झालेले आहे. अशा प्रकारे या प्राचीन गुहांचे शास्त्रीय पद्धतीने संशोधन करता येते याची त्यांना तेव्हा खात्री पटली होती. युरोपमध्ये फरान्स, स्पेन, इटली, पोर्तुगाल इत्यादी देशात या गुहासंशोधनाने खूपच मोठ्या प्रमाणावर कार्य झालेले आहे. एलन हॉटन ब्रॉड्रिक यांनी " प्री हिस्टॉरिक पेंटिंग्ज " या ग्रंथातून गुहाचित्रासंबंधीची सर्वात प्रथम माहिती दिलेली आहे. तसेच अेफ. अेच. ब्रुई, एच ओबरमायर, या संशोधकांनीही युरोपमध्ये मूलभूत व मौलिक स्वरूपाचे

संशोधन केलेले आहे. युरोपमधील, ब्रासकोनी, विलेन्डार्फ येथील मातृकांचे (स्त्री प्रतिमांचे) कालमान तर आता २०००० वर्षाइतके प्राचीन मानले जाते. आणि आल्तामिरा, लास्को, पेशमाल, निओ, इत्यादी ठिकाणच्या गुहाचित्रांचा कालही दहा ते पंधरा हजार वर्षापूर्वीचा असल्याचे मान्य झालेले आहे. युरोप-प्रमाणेच आफ्रिकेच्या काही भागात याविषयी महत्वपूर्ण संशोधन झालेले आहे. लिओ फॅब्रिनियस यांनी आफ्रिकेच्या पश्चिमोत्तरी भागात लुर्दविग मारागीट बैगशाबातस यांनी केलेले संशोधनही तितकेच महत्वपूर्ण आहे.

युरोपमधील अल्तामिरा या गुहेच्या शोधानंतर केवळ दहाच वर्षांनी भारतात गुहाचित्र-संशोधनाचा पाया घातला गेला. आर्चिबाल्ड कार्लाइट आणि फॅसेट यांनी १८८३ मध्ये प्रथम आपले संशोधन प्रसिद्ध केले. भारता-मध्येही अशाच स्वरूपाच्या कार्याची किती आवश्यकता आहे यासंबंधी त्या विषयाच्या संशोधन करणाऱ्या नंतरच्या काळातील एका आंग्ल संशोधकाने आपले पुढील काही विचार नोंदवलेले आहेत. ते वाचून त्याच्या मनात गुहा-चित्रांच्या संशोधनाविषयीच्या आत्मीयतेची कल्पना येईल. " युरोपमध्ये अत्यंत पुरातन शीला-चित्रे आढळून आली आहेत. अशीच अधिक प्राचीन चित्रे आफ्रिकेमध्येही प्राप्त झाली आहेत. त्यातील काही अत्यंत प्राचीन समजली जातात. तेव्हा आता या गुहाचित्र-संशोधनाच्या दृष्टीने भारताची वेळ आलेली आहे. तेव्हा आता पुराअश्मयुगीन कालातील कलेचे एक केंद्र या स्वरूपात त्याला मान्यता दिली गेली पाहिजे. "

(प्री हिस्टॉरिक बॅक ग्राउंड ऑफ इंडियन कल्चर पृष्ठ ६८) लेखक : कर्नल डी. एच. गार्डन.

अगदी सुरवातीच्या संशोधन काळात कर्नल गॉर्डनच्या मतेही भारतीय गुहाचित्रे फार प्राचीन नसावीत असे त्याला वाटे. परंतु या प्राचीन गुहाचित्रांचे सखोल व शास्त्रीय अध्ययन झाले पाहिजे अशी त्याची तळमळ होती हे वरील त्याच्या विचारावरून दिसून येते.

२५ वर्षापूर्वीचे गॉर्डनचे स्वप्न आता साकार होऊ लागलेले आहे. प्राचीन गुहा, आणि त्यातील चित्रकला यासंबंधी भारतातही आता मोठ्या प्रमाणात कार्य होऊ लागलेले आहे. एका भारतीय तरुण विद्यार्थ्याच्या मनावर गॉर्डनच्या लेखाचा ठसा उमटला; आणि विद्यार्थी-दशेमध्ये त्याने त्यावेळी आदमगड, पंचमढी, येथील गुहाचित्रांची पहाणी केली. अशाप्रकारे उत्स्फूर्त रीतीने गार्डनच्याच लेखामधून या गुहाचित्रांच्या संशोधनाच्या विषयाची मूळ

प्रेरणा मिळालेले त्या वेळचे तरुण विद्यार्थी म्हणजेच सध्याचे भारतीय गुहा-चित्राचे तज्ञ, व अभ्यासक, प्राध्यापक विष्णू श्रीधर वाकणकर होत. त्यांनी त्या दृष्टीने या क्षेत्रात महत्वपूर्ण कार्य केलेले आहे, व त्या संबंधी ते अधिक संशोधन करीत आहेत प्रा. वाकणकर हे मध्य प्रदेशात उज्जैन येथे विक्रम विद्यापीठात पुरातत्त्व विभागात प्राध्यापक आणि पुरातत्व संग्रहालय व उत्खनन विभागाचे प्रमुख आहेत. प्राचीन गुहाचित्रांचा अभ्यास हा त्यांनी आपल्या जीवनाचा व्यासंग बनविलेला आहे. याच क्षेत्रात त्यांचे मौलिक स्वरूपाचे संशोधनकार्यही चालूच आहे." प्रागैतिहासिक कालातील भारतीय गुहाचित्रे या महत्वपूर्ण विषयावर ते प्रख्यात पुरातत्व शास्त्रज्ञ डॉ. ह. धी. सांकलिया यांचे मार्गदर्शनाखाली उच्च संशोधनाच्या प्रबंधाचे कार्य करीत आहेत. या विषयाच्या अधिक सखोल अभ्यासासाठी त्यांनी १९६० ते १९६३ मधील काळात युरोप मधील फरान्स, इटली, स्पेन, पोर्तुगाल इत्यादी देशातील प्रागैतिहासिक गुहा-चित्रांचा सखोल अभ्यास केलेला आहे. या कालातच १९६२ मध्ये जी अंतर्राष्ट्रीय प्रागैतिहासिक कॉन्फरन्स झालेली होती, त्यामध्ये त्यांनी भारतीय गुंफा-चित्रांचे प्रदर्शनही भरवलेले होते. त्यामुळे प्राचीन भारतीय गुंफा-चित्रांकडे जगातील तज्ञ संशोधकांचे लक्ष वेधले गेले. चंबळ खोऱ्यात गांधीसागर धरणाच्या जलाशयात जाणाऱ्या भागातील अनेक शैलाग्रांचा अभ्यास युरोपला जाण्यापूर्वी प्रा. वाकणकरांनी केला होता. प्रा. वाकणकरांच्या रोममधील प्रदर्शनाचे महत्वपूर्ण कार्य म्हणजे डॉ. सांकलिया यांनी त्यांना भारतात आल्यावर या विषयावर संशोधनात्मक प्रबंध लिहिण्यासाठी उत्तेजन दिले; आणि प्रा. वाकणकरांचा प्रबंध हा त्या विषयावरील एकमेव आधारभूत ग्रंथ ठरावा एवढे त्यांचे महत्वपूर्ण कार्य झालेले आहे.

या विषयावरील त्यांचे कार्य लक्षात घेऊन त्यांना १९६५ मध्ये अमेरिकन स्टेट डिपार्टमेंटकडून सन्मानाने निमंत्रित केले गेले व तेथे त्यांची कौन्सिल फॉर दि लीडर्स अ‍ॅण्ड स्पेशॅलिस्ट यांचेकडून सर्व व्यवस्था पाहिली गेली. तेथेही त्यांनी आपल्या अल्प वास्तव्यांत, २३००० मैलाचा प्रवास व ५०० पेक्षा अधिक स्थळांना भेटी देऊन आपल्या संशोधनकार्याचा विक्रम केला. एवढेच नव्हे तर अमेरिकेमध्येही त्यांनी काही अज्ञात गुहांचे संशोधन केले. पुरातत्व विषया-वरील शास्त्रीय उत्खननाच्या ज्ञानाचा लाभ डॉ. सांकलिया यांचे मार्गदर्शना-खाली १९५३ मध्ये त्यांना नावडाटोळी येथील उत्खननातून प्राप्त झालेला आहे. त्यानंतर त्यांनी कायथा, आवरा, मिनोटी, मोडी, इंधरगड या ठिकाणी स्वतंत्रपणे उत्खनने पार पाडलेली आहेत. प्रागैतिहासिक गुंफा-चित्रांच्या दृष्टीने मोडीचे

आणि भीमबेटका येथील उत्खनने महत्वपूर्ण आहेत. मोडी उत्खननातील कांही महत्वपूर्ण गुंफाचित्रे युरोपमधील प्रदर्शनात त्यांनी दाखल केलेली होती.

मध्य प्रदेशातील विंध्य पर्वताच्या दऱ्याखोऱ्यात प्रा. वाकणकरांनी आपले संशोधनाचे कार्यक्षेत्र निवडले. १९५७ म्हणजे १६ वर्षापूर्वीपासून ते या गिरिकंदरामध्ये सातत्याने संशोधनासाठी परिभ्रमण करीत आहेत. भीमबेटका हे ठिकाण भोपाळच्या दक्षिणेला २६ मैलांवर आहे. भीमबेटका या ठिकाणाचा शोधही मोठ्या अद्भुत रीतीने लागला. प्रा. वाकणकर एकदा नागपूरला रेल्वेने काही कामासाठी जात असताना या भीमबेटका परिसराच्या घनदाट अरण्यात प्राचीन मानवाच्या गुहांची निवासस्थाने असली पाहिजेत असे त्यांच्या मनाने घेतले व पुढील स्टेशनावर उतरून त्या पहाडाची बारकाईने पहाणी केली. त्यांचा तो तर्क खरा ठरला. आणि भीमबेटकाच्या संशोधनाने त्यांना एक निराळीच दिशा प्राप्त झाली. याच परिसरांतील भागाची नंतरच्या काळात त्यांनी कसून पहाणी करण्याचे कार्य सुरू केले; आणि आश्चर्याची गोष्ट म्हणजे सुमारे ६३० प्राचीन गुहांच्या समूहाच्या भांडाराचा अभूतपूर्व शोध त्यांनी लावला. त्यातील ४७५ पेक्षा अधिक गुहांमध्ये प्राचीन कालीन चित्रकलेचे नमुने असल्याचे त्यांनी उघडकीस आणलेले आहे. या त्यांनी शोधलेल्या प्राचीन गुहाचित्रांतील काही चित्रे १० ते १२ हजार वर्षांपूर्वीची म्हणजे उत्तर मध्य अश्मयुगीन मानवाने बनविलेली आहेत. हे त्यांनी आपल्या संशोधनाने सिद्ध केलेले आहे. इतकी प्राचीन गुहाचित्रे जर या गुहामध्ये आहेत तर याच गुहामध्ये तत्कालीन मानवी वस्तीचे अवशेषही जरूर असले पाहिजेत असे त्यांच्या मनाने घेतले व त्यांनी त्या दृष्टीने गुहा-उत्खननाच्या कार्यास सुरुवात केली. प्रागैतिहासिक मानवी वसाहतीचे हे महत्वपूर्ण ठिकाण मध्यप्रदेशातील रायसेन जिल्हात येते. भोपाळ–इटारसी रेल्वे मार्गावर ओबेदुल्लागंज या नावाच्या रेल्वेस्थानकापासून दक्षिणेला सहा मैलावर भीयापुर किंवा भीमपूर नावाच्या राखीव जंगलात या आदि मानवाच्या निसर्गगुहांची निवासस्थाने गर्द झाडीत दडलेली आहेत, पहिल्या वर्षीच्या उत्खननातच प्राध्यापक वाकणकरांना काही गुहांमध्ये दगडी गोटयांची पुराआद्य अश्मयुगीन हत्यारे आढळून आली. यावरून सुमारे २ लाख वर्षापूर्वी या गुहात मानवाचे वास्तव्य असले पाहिजे अशी त्यांची खात्री झाली. अर्थातच इतक्या प्राचीन काळातील हवामानही आजच्यापेक्षा पुष्कळच भिन्न स्वरूपाचे होते यासंबंधी त्यांनी गुहामधील चित्रित केलेल्या काही प्राण्यांच्या चित्रावरून आपले अंदाज केलेले आहेत. त्या भागात अत्यंत पावसाळा होता व तो भाग दलदलीचा होता, गेंड्यासारखे प्राणी तेथे सर्वत्र

विचरण करीत होते. त्यांची चित्रे या गुहांमधून खूपच काढलेली आढळून आली. काही काळ हा भाग रूक्षही असावा आणि हवामान कोरडे व गवताळ प्रदेशासारखे असावे. त्यावेळी हे प्राणी नष्ट झालेले होते. या काळात या भागात शहामृगांचा संचार होता. त्यांचीही चित्रे गुहांमधून आढळलेली आहेत. पुनश्च हवामान बदलले, घनदाट जंगले वाढली, हत्ती, गेंडे, रान-म्हशी गौर आदि प्राण्यांचा सुळसुळाट झाला व त्यांचीही अनेक चित्रे तेथे उपलब्ध झालेली आहेत. काही काळ तेथे हिमालयाप्रमाणे बर्फाच्छादनही झालेले असावे याचे पुरावे प्रा० वाकणकरांना तेथील उघड्यावरील खडकावर आढळून आलेले आहेत, गुहाचित्रांचा व हवामानाचा मेळ घालताना ते सांगतात आज हिमालयात व तिबेटमध्ये असलेल्या काही हरणांच्या जाती पूर्वी या पर्वतीय प्रदेशात होत्या हे त्यांनी तेथील गुहाचित्रांवरून स्पष्ट केलेले आहे. अशाप्रकारे प्राचीन हवामानातील बदलांचा पुरावा वाकणकरांनी गुहाचित्रांद्वारे स्पष्ट केला. पुरा हवामान शास्त्राला एक नवीनच दिशा त्यामुळे प्राप्त झालेली आहे.

या प्राचीन चित्रासाठी त्या कलाकारांनी तेथील प्राप्त नैसर्गिक संपदा वापरलेली आहे. प्रा० वाकणकरांनी या प्राचीन गुहाचित्रांसंबंधीच्या कालमाना-संबंधी विवेचनही केलेले आहे. इतक्या प्राचीन काळात मानवाने कोणत्या रंगाने चित्रे काढली असावीत ? ती कशाने काढली असावीत ? असे प्रश्न उद्भवतात. त्यासंबंधी त्यांचे मत आसमंत प्रदेशात सापडणारे लाल, हिरवे, पांढरे व पिवळे दगड त्यांनी उपयोगात आणले आहेत. त्यातील सर्वात जुनी चित्रे हिरव्या रंगातील आहेत, त्यानंतरची गहिऱ्या लाल गेरूच्या रंगाची आहेत आणि नंतरच्या ऐतिहासिक काळातील चित्रांसाठी हलक्या रंगाचा गेरू वापरला आहे. या रंगीत दगडांना पाण्याच्या साहायाने घोटून ते रंग बनवत, व रंगवण्यासाठी जंगली खजुरीच्या सारख्या झाडाच्या पानांच्या देठांचा ते उपयोग करीत. अशा देठांची टोके दगडाने ठेचून त्यांचा ब्रशाप्रमाणे रंगवण्या-साठी ते वापर करीत. काही काही प्राचीन चित्रे न ओळखता येण्याच्या अव-स्थेत असतात. कारण त्यावर हवा व पाणी यांच्या आर्द्रतेमुळे एक पातळ थर तयार होतो. त्यामुळे चित्रे अस्पष्ट होतात, त्यांना स्पष्ट होण्यासाठी स्पंजाच्या सहायाने अत्यंत नाजूकपणाने ती ओली करून टिपावी लागतात. परंतु या बाबतीत फारच दक्षता घ्यावी लागते. आज आपल्या देशातील काही भागात विशेषतः भीमबेटका, आदमगड, पंचमढी, मिर्झापूर, मोडी इत्यादी ठिकाणची गुहाचित्रे ही त्या दृष्टीने अत्यंत मौलिक स्वरूपाची आहेत. आपल्या देशाचे ते प्राचीनतम सांस्कृतिक लेणे आहे. फरान्समधील अशा महत्वपूर्ण गुहा तर

प्रेक्षकांसाठी बंदच असतात. त्या दृष्टीने आपणाकडे पाहिले असता कितीतरी हौशी प्रेक्षक आपल्या नावाची व आगमनाची नोंद करून त्या ठिकाणचे स्थान-वैशिष्ट्य भ्रष्ट करताना दिसून येतात.

गुहाचित्रावरुन कालनिश्चिती

गुहाचित्रांच्यावरून त्यांचा काळ कसा काढला जातो यासंबंधी अनेकांच्या शंका असतात. तेव्हा त्यासंबंधी प्रा० वाकणकर यांनी आपले अभ्यसनीय विचार प्रगट केले आहेत. ते म्हणतात हा त्या दृष्टीने एक स्वतंत्र विषय आहे. परंतु थोडक्यात विचार करता निरनिराळ्या शैलगृहात चित्रे एकावर एक काढलेली सापडतात. त्यातील स्तरशास्त्रानुसार पाहणी करून नवीन व जुनी चित्रे रंगवण्याचा उपक्रम एकच आहे असे त्यांचे मत आहे. संपूर्ण भारतभर पसरलेल्या अनेक चित्रित शैलगृहांच्या चित्रावरून त्यांनी हा अभ्यास केला आहे. या कालक्रमाची त्यांनी खालीलप्रमाणे विभागणी केली आहे: (१) ताम्राश्मपूर्व युगीन (२) ताम्राश्मयुगीन (३) आद्येतिहासिक (४) मध्ययुगीन व (५) आधुनिक. याप्रकारच्या चित्राच्या निकट साम्यावरून ताम्राश्मयुगीन चित्रांचा कालखंड ठरविलेला आहे. नावडा टोळी, महेश्वर, नागदा, कायथा, प्रभास नेवासे या उत्खननात सापडलेली मातीची भांडी व त्यावरील चित्रे व नक्षीकाम यामधील व शैलाश्रयामधील चित्रात साम्य आढळून येते. इतकेच नव्हे तर ताम्रअश्मयुगीन अवशेष, तशाच स्वरूपाची चित्रित पात्रे, तांब्याच्या वस्तु ह्या गुहामधील उत्खननातही सापडलेली आहेत. ताम्राश्मयुगीन चित्रांची शैली एकदा निश्चित झाल्यावर त्यातून जुनी चित्रे सहज ओळखता येतात. कारण जुन्या चित्रावर ताम्राश्मयुगीन चित्रे काढली आहेत. सर्वांत जुनी चित्रे ही अतिशय गतिमान आहेत, व त्यांचे रेखाटनही सूक्ष्म आहे. मध्यप्रदेशातील मंदसौर जिल्ह्यातील मोडी येथील उत्खननात प्रत्यक्ष मध्य अश्मयुगात चित्रण केल्याचे पुरावे सापडलेले आहेत. तर आता महाराष्ट्रात धुळे जिल्ह्यात पाटण येथे केलेल्या उत्खननात शहामृगाची चित्रित अंडीही मिळाली आहेत. आणि तो काळ अपर पुरा अश्मयुगीन ठरलेला आहे. ख्रिस्तपूर्व दहा ते बारा हजार वर्षापूर्वीचा तो काळ. तेव्हा भारतीय कलानिर्मिती आता सहज दहा हजार वर्षापूर्वीपर्यंत नेता येऊ शकते हे प्रा. वाकणकरांनी आपल्या गुहा-संशोधनाने सिद्ध केलेले आहे. प्राचीन चित्रातून हत्ती, गेंडे, शहामृग आदि प्राण्यांची चित्रे आता लुप्त झालेली आहेत. कांही ऐतिहासिक चित्रांबरोबरच त्या काळातील चित्रकारांनी ब्राम्ही लिपीमध्ये

आपली नांवेही लिहून ठेवल्यामुळे त्यांचा काळ निश्चित झालेला आहे. तसेच शिल्पकला आणि अजंठा आदि चित्रांच्या साम्यावरूनही त्यांचा कालनिर्णय सरळ होण्यास मदत झालेली आहे.

प्राचीन चित्रापासून आधुनिक चित्रकारांना मिळालेली प्रेरणा

सहा वर्षापूर्वी भोपाळला चित्रकलावंतांचा मेळावा ' बोर्ड ऑफ टेक्निकल एज्युकेशन मध्यप्रदेश द्वारे आयोजित केलेला होता. त्यांत मध्य प्रदेशातील श्री. राजपूत देवकृष्ण जोशी, वाकणकर, आणि अन्य नवीन पिढीतील चित्रकारही होते. बाहेरून मुंबईचे चित्रकला प्रख्यात चित्रकार हेब्बर आणि कला ॲकॅडेमीचे सेक्रेटरी श्री. सन्याल हेही आलेले होते. या सर्वांना येथे नेण्यात आले. हेब्बर यांना त्या प्राचीन चित्रांमधून कांही नवीन चित्रे करण्यासाठी प्रेरणात्मक आधार प्राप्त झाला. त्यांचे अत्यंत प्रसिद्ध आणि लोकप्रिय झालेले चित्र ' बुलहंट ' हे भीमबेटका येथील चित्राच्या आधारावरच रंगवलेले आहे. त्या चित्रांचा सर्वत्र खूपच गौरव झालेला आहे.

भीमबेटका गुहा उत्खननाने टाकलेला नवीन प्रकाश

प्रा. वाकणकर यांनी जेव्हा भीयापूर परिसरात अनेक गुहांचा शोध लावला तेव्हा त्यांतील कांही गुहासमूहांना त्यांनी त्या ठिकाणच्या स्थानवैशिष्टचा-वरून योग्य पद्धतीचे नामाधिकरण केलेले आहे. तसेच सभागृह (इंग्रजीत ज्याला ऑडोटोरियम म्हणता येईल) या शैलाश्रयामध्ये पांचशे माणसे सहजपणे बसतील एवढी ही प्रचंड गुहा आहे, व आत एक दगडाचे व्यासपीठ पण आहे. ' रंगमहल ' या शैलगृहात लाल, पांढरी, पिवळी, या रंगाची इतकी विपुल चित्रे आहेत की त्यांचा एकही भाग रिकामा राहिलेला नाही. या शैलाश्रयीन कलावंताने आपले उत्कृष्ट कौशल्य यामधील चित्रात दर्शविलेले आहे. त्यामुळे या कलाकृती चित्रांकित करणारा मानव हा चित्र प्रदर्शनाचा तर कोणी आद्य प्रवर्तक नसावा ना, असे वाटते. ' पशुशाळा ' या शैलाश्रयात दोनशेच्या वर विविध प्रकारच्या वन्य पशूंची चित्रे रेखाटलेली आहेत. प्राणिसंग्रहालयाची कल्पना याच कलावंताच्या चित्रावरून तर उचलली गेली नसेल ना ? अशीही कल्पना पहाणाराला येते. त्यांत रानम्हशी, गौर, हरणे, नीलगाय, वाघ, हत्ती, चित्ते, आदींची चित्रे आहेत. ' वृषभ शैलाश्रय ' ह्या शैलाश्रयात वन वृषभाचे चार फूट लांबीचे चित्र काढलेले असून ते चित्र सुमारे ८ ते १० हजार वर्षापूर्वीचे आहे. ' भीमबेटका ' या गुहा असलेल्या डोंगराच्या नैसर्गिक आकाराच्या प्रचंड

बैठकीप्रमाणे हा भाग दिसतो; आणि त्यामुळे हे स्थान महाभारतीय वीर भीमाचे बसण्याचे स्थान असावे अशी तेथील वनचर लोकांची दंतकथा आहे; आणि म्हणून ते लोक त्याला 'भीमबेटका' म्हणतात. या स्थानाचे जवळ डोंगर-पायथ्याशी भीयापूर किंवा भीमपूर नावाचे गाव आहे. तसेच एक पाण्याचे कुंडही जवळच आहे. व त्यांस पण्डापुर अथवा पांडवपुर म्हणून आजही त्या भागातील लोक संबोधतात. 'दुर्गाश्रम' या ठिकाणी तेथील संत बाबा शाळिग्रामदासजींचे दुर्गामातेचे मंदीर व आश्रम बांधलेला आहे. श्री. बाबा शाळीग्राम हे उज्जैनीच्या उदासीन आखाड्याचे प्रमुख होते. शहर सोडून जंगलात एकटे राहून भगवानचरणी ध्यानधारणा करण्यासाठी ते १९५६ मध्ये या गिरिकंदरातील एकांतातील गुहेत आले. आणि १९५७ मध्ये प्रा. वाकणकरही गुहा-संशोधनासाठी या भागात परिभ्रमण करीत असताना त्या दोघांची गाठ पडली. दोघेही उज्जैनीचे. त्यांची कुंडली जमली. दोघांनाही जंगल, डोंगर व एकांत प्रिय; दोघेही शोधक, एक देवाच्या शोधास निघालेले व दुसरे आदिमानवाच्या. अशा या निर्जन अरण्यात बाबांनी प्रा. वाकणकरांना प्रेमाचा व आपुलकीचा ओलावा दिला, त्यामुळे त्यांना या संशोधनकार्यात त्यांचे अपरिमित सहाय्य झाले आहे असे प्रा. वाकणकर मोठ्या कृतज्ञतेने कबूल करतात, आणि त्यांच्याविषयी अत्यंत आदराची भावना व श्रद्धा व्यक्त करतात. १९७२ चे पहिले उत्खनन प्रा. वाकणकरांनी सभागृह-शैलाश्रयामध्ये केले. आदि मानवाच्या जमातीचे हे ठिकाण काही अज्ञात कारणाने ती जमात गेलेली असावी. त्यानंतर परत त्या ठिकाणी आद्य मानवापेक्षा थोड्या प्रगत मानवाच्या एका जमातीने त्या गुहेमध्ये वास्तव्य केल्याच्या निशाण्या आढळून आल्या. त्यांनी बनविलेल्या त्या उत्तम प्रकारच्या दगडी कुऱ्हाडी, दगडी भाले, तोडण्या, इत्यादी हत्यारे मिळाली. तेथे वास्तव्य करीत असलेल्या निवासस्थानाच्या जमिनीही आढळून आल्या, त्यांचे या गुहांमध्ये सुमारे ३०,००० वर्षांपूर्वीपर्यंत वास्तव्य असावे.

वरील मानवजमातीनंतर एक दुसरी जमात या ठिकाणी आली. पूर्वीपेक्षा ती मानवी जमात अधिक विकसित होती. हे त्यांच्या भिन्न स्वरूपाच्या हत्यारावरून दिसून येते. पहिल्या मानवापेक्षा आकाराने त्यांची हत्यारे लहान होती. आणि त्यातही तोडण्याची, खरडण्याची, कापण्याची, अशी भिन्न भिन्न स्वरूपाची दगडी हत्यारे होती. हा मानवही त्या ठिकाणी सुमारे १५,००० वर्षांपूर्वीपर्यंत वास्तव्य करून राहात असावा.

त्यानंतर सुमारे १० ते १५ वर्षापूर्वी याच ठिकाणी जी मानवी वस्ती झाली तो मानवबुद्धीची पुरेपूर वाढ झालेला असा होता. मानवीवंशशास्त्राच्या परिभाषेत त्याला ' होमोसेपिन ' म्हणजेच प्रगत किंवा बुद्धिपूर्ण (प्राज्ञ मानव) असे संबोधले जाते. तो गारगोटीच्या चिलख्यांपासून हत्यारे बनवी. म्हणून त्याला 'लघुअश्म युगीन मानव.' असे संबोधले जाते. त्याच्या हत्यारांची पाती त्रिकोनी, चंद्राकृती, दुधारी, एकधारी, दात्याची अशी भिन्न भिन्न स्वरूपांची होती. ही लहान गार-गोटींची हत्यारे तो लाकूड किंवा हाडांच्या दांड्यातील फटीत बसवून त्याच्या योगाने योग्य ते हत्यार बनवून ते वापरत असे. धनुष्य बाण वापरण्याची कलाही त्याला अवगत झालेली होती. हेही या ठिकाणी दिसून येते. हत्ती, गेंडे, जंगली बैल, नील गायी, रानडुकरे, हरणे गवे, इत्यादींची तो शिकार करीत असे. चित्रकलेचे ज्ञान त्याला प्राप्त झालेले होते. हे त्याच्या गुंहामधील चित्रांवरून दिसून येते. त्याने आपल्या काळातील निसर्ग, प्राणी, शिकार, हत्यारे, युद्धकल्पना या सर्व अनुभवांचे रंगीत चित्रण करून आपले वस्तुनिष्ठ पुरावे आपल्या निवास-स्थानी ठेवले होते. आणि त्यांचा आम्हाला पुरातत्व संशोधनाच्या कार्यासाठी अगदी यथायोग्य उपयोग झालेला आहे; त्यामुळे तितक्या प्राचीन मानवांशी जाऊन त्यांच्या चित्रांद्वारा जीवनाच्या विकासाचा गुंता उलगडता येणे बरेच उपयुक्त झालेले आहे. चार हजार वर्षापूर्वीच्या गुहेत वास्तव्य करीत असलेल्या या मानवांनी माळव्याच्या सखल मैदानाशी आपला संपर्क साधला. कारण या वेळेला ग्रामीण जीवनाची नुकतीच सुरुवात होऊन ताम्रपाषाण स्वरूपाची हत्यारे बनवणाऱ्या मानवाची वसाहत आता मैदानात सुरू झालेली होती. मातीची भांडी तो बनवत होता. त्या शिवाय शेतीवाडी व पशुपालन यामुळे या मानवाच्या जीवनात परिवर्तन झालेले होते. अशा या विकसित मानवाच्या सान्निध्यामुळे आणि त्याच्याशी देवाण घेवाण या व्यवहारामुळे त्याच्या प्रगतीचे चित्र दिसून येते.

अगदी ऐतिहासिक काळापर्यंतही या गुहांमध्ये मानवी वस्तीच्या काही खुणा दिसून येतात. बौद्धकालीन भिक्षूंपासून शैव, वैष्णव, सांप्रदायापर्यंत आणि साधु–संन्याशापर्यंतही त्यांची निवासस्थाने होती. त्यांनीही आपल्या धर्म संकेतानुसार पाठ पूजेचे, धार्मिक पद्धतीचे जे अवशेष उपयोगात आणले, तेही त्या ठिकाणच्या काही शैलाश्रयामध्ये आढळून आलेले आहेत. त्यात काही स्तूप, विहार, पूजेच्या देवदेवतांच्या मूर्ती आढळून आल्या आहेत. काहीत तर ब्राह्मी, गुप्तकालीन ब्राह्मी, शंखलिपी, इत्यादी प्राचीन लिप्यांमधून आपल्या नावाच्या अस्तित्वाच्या निशाण्या त्यावेळच्या मानवाने कोरून ठेवलेल्या आहेत.

एकूण ३६ स्तूपांचे अवशेष सापडले. त्यावरून बौद्ध भिक्षूंनीही हा भाग व्यापलेला होता हे दिसून येते.

इतिहास कालीन युद्धचित्रांचे काही महत्वपूर्ण चित्रण आढळून आले. १५ व्या शतकापर्यंतही अशी ही चित्रे चितारली जात होती. उत्खननात तांब्याची पण काही नाणी मिळाली. त्यात 'पंचमार्क' (आहत ताम्रमुद्रा) ही आहेत. तसेच मध्य इतिहास काळातील मानवी शरीरांचे सांगाडेही आढळून आले. मृतावरोबर तो वापरत असलेली मातीची भांडी व त्यांची हत्यारेही आढळून आली.

अशाप्रकारे आद्य अश्म युगापासून ऐतिहासिक काळापर्यंतचे अत्यंत महत्त्वपूर्ण असे लहान प्रमाणावरील ते उत्खनित अवशेष पाहून देशातील आणि परदेशातील काही तज्ञ विद्वानांनी येऊन प्रत्यक्ष वाकणकर यांच्या उत्खननास भेटी दिल्या. भारत सरकारच्या पुरातत्त्व विभागातील एक अधिकारी व्यक्ती डॉ. एन. आर. बानर्जी म्हणतात, "भीम बेटका हे फरान्सच्या लास्को गुंफे-प्रमाणे आहे." लास्को ही फरान्समधील प्रागैतिहासिक काळातील चित्रित गुहा आहे. आणि गुहाचित्राकरता ती अत्यंत प्रसिद्ध आहे, असे आपले मत त्यांनी व्यक्त केले. अमेरिकेमधील एक विद्वान शास्त्रज्ञ डॉ. आर. आर. ब्रुक्स "जगातील अन्य महत्वपूर्ण ठिकाणाची बरोबरी करणारे भीमबेटका हे एक महत्वपूर्ण ठिकाण आहे." असा या स्थळाचा त्यांनी गौरवपूर्वक उल्लेख केला. जगप्रसिद्ध आदिमानवाचे संशोधक ख्रिस्तवासी डॉ. लिकी यांनी प्रा. वाकण-करांच्या उत्खननातील कार्याचा अहवाल व फोटोग्राफ पाहून आपले विचार प्रगट केले. ते म्हणतात : "आम्हाला सापडलेल्या 'ओल्ड वाई गॉर्ज' येथील उत्खननात सापडलेल्या अवशेषाप्रमाणे कैक लाख वर्षापूर्वीचे भीम बेटका येथील अश्मयुगीन हत्यारांचे अवशेष आहेत. प्रा. वाकणकरांचे पुरातत्व विषयामधील गुरु डॉ. सांकलिया यांनी वाकणकरांचे उत्खननास भेट दिल्यानंतर तेथील स्थानाचे माहात्म्य त्यांनी ओळखले आणि या ठिकाणच्या संशोधनाचे कार्य मोठ्या प्रमाणावर झाल्याशिवाय त्याचे यथायोग्य मूल्यमापन होऊ शकणार नाही, अशी त्यांची खात्री झाली; आणि डेक्कन कॉलेज पुरातत्त्व विभागानेही प्राध्यापक वाकणकर यांचेबरोबर भीमबेटका उत्खननात सहभागी होण्याचे निश्चित करण्यात आले. १९७३ च्या उत्खननाचा दुसरा हप्ता सुरू झाला. त्यात विक्रम विद्यापीठातर्फे प्राध्यापक वाकणकर, डेक्कन कॉलेजतर्फे प्रा. डॉ. विरेंद्रनाथ मिश्र, आणि बाझेल विद्यापीठातर्फे (कुमारी) डॉ. सुझान हास या पाश्चात्य विदुषी

सहभागी झाल्या होत्या. बाझेल विद्यापीठात (स्वीत्झर्लंड) लोककला संग्रहालयाच्या त्या क्युरेटर आहेत. त्या तिघांनीही स्वतंत्रपणे उत्खननाचे कार्य पार पाडले. त्यामुळे प्रत्येकाच्या उत्खननात काही वैशिष्टचपूर्ण वस्तु आढळून आलेल्या आहेत.

डॉ. मिश्र यांचे उत्खननात मध्याश्मयुगापूर्वीच्या निवासस्थानाची (वास्तूची) एक भित आढळून आली. हा काल, अदमासे १५ ते २० हजार वर्षापूर्वीचा असावा. या खेरीज त्यांचे उत्खननात पूर्वाश्मयुगापासून ते मध्याश्मयुगापर्यंतच्या काळातील अश्मउपकरणात कसे कसे बदल होत गेले, त्यांचे महत्वपूर्ण पुरावे प्राप्त झालेले आहेत. आणि या उपकरणाचे साम्य आफ्रिकेतील व युरोपमधील उपकरणाशी सहज दर्शवता येण्यासारखे आहे. डॉ. मिश्र हे ज्या ठिकाणी उत्खनन करीत आहेत, तेथील मानवी वस्तीच्या सर्वात खालच्या स्तरापर्यंत म्हणजे तळापर्यंत ते पोहोचलेले नाहीत. त्यामुळे याहीपेक्षा प्राचीन मानवाचे अधिक पुरावे यापुढील वर्षाच्या उत्खननातून बाहेर येण्याची शक्यता आहे.

डॉ. कुमारी हास यांच्या उत्खननात मध्याश्मयुगीन उपकरणे बरीच सापडली. त्यांचा मुख्य उत्खननाचा उद्देश प्राचीन कालीन हवामानाने उत्पन्न होणारी स्थित्यंतरे आणि त्याचा मानवी वसाहतीच्या भूभागावर कसा कसा परिणाम होत जातो, या संबंधीचे संशोधन हे होय.

प्रा. वाकणकरांना एका गुहेत ' अशुलिय ' अथवा पुराश्मयुगीन दगडांच्या वास्तूचे अवशेष आढळून आले. त्यांचा काळ ५०,००० ते १ लक्ष वर्षापूर्वीचा असावा.

दुसऱ्या एका गुहेत त्यांना सहा ते सात हजार वर्षापूर्वीच्या एका आठ दहा वर्षाच्या मुलाचे सांगाडे आढळून आले. त्याच्या गळयात हाडाचा ताईत आढळून आला. (अधिक माहितीसाठी चित्र पहा.)

कालमान आणि मातीमुळे झालेल्या भू थराचे अधिक सखोल शास्त्रीय संशोधन व्हावे, म्हणून प्राध्यापक वाकणकरांनी नजीकच्या भागातील 'जामूनझिरी' नावाच्या नाल्याच्या खोऱ्यात चौदा चौरस खड्डे खणले. व मातीच्या स्तरांचा अभ्यास केला. त्यात त्यांना चार भिन्न भिन्न कालखंडातील गाळांच्या मातीचे अवशेष आढळून आले. सर्वात खालचा पहिला थर लाल मातीचा होता. याच काळात मानव वास्तव्य करण्यासाठी आला असावा. कारण याच मातीमध्ये वरच्या गुहा उत्खननात ' अशुलियन उपकरणे ' आढळून आली. या

मातीच्या वरील मातीचा थर हा पिवळ्या मातीचा आढळला. या थरात काही सापडले नाही. त्याच्या वरचा थर म्हणजे तिसरा थर या मातीचा वर्ण भुऱ्या रंगाचा असून ती रेताळ माती होती. या रेतीच्या खालच्या भागात अश्मचय (ग्रॅव्हल) आढळून आला. यामध्ये अशुलियन उपकरणे होती. या दोन्ही काळातील मातीमध्ये बराच कोळसाही आढळून आला. कर्ब– १४ (रेडिओ कार्बन १४) च्या कालनिश्चितीसाठी तो टाटा इन्स्टिटयूट ऑफ फंडामेंटल रिसर्चच्या प्रयोगशाळेत पाठविलेला आहे. सध्या ही प्रयोगशाळा मुंबईहून अहमदाबाद येथे फिजिकल रिसर्च लॅबोरेटरीमध्ये नेण्यात आलेली आहे. त्यांच्याकडील कालनिर्णयानंतर यावर अधिक प्रकाश पडणार आहे.

याशिवाय प्रा. वाकणकरांनी तेथील आजूबाजूच्या सपाटीवरील अनेक खडकांच्या पृष्ठभागांची कसून पहाणी केली. आणि त्यामधील काही खडकांच्या पृष्ठभागावर विशिष्ट प्रकारच्या घासल्या गेलेल्या निशाण्या त्यांना आढळून आल्या. या घासल्या गेलेल्या निशाण्या किंवा चिन्हे ही हिमयुगीन काळातील बर्फाच्या शिळा त्यावर घासून गेल्यामुळे त्या बनलेल्या असाव्यात, असा त्यांचा अंदाज आहे. आणि त्यामुळे हिमालयातील हिमयुगाचा परिणाम इतक्या दूर-पर्यंतही पसरला असण्याची शक्यता आहे.

अशुलियन संस्कृतीसंबंधीचे नवे ज्ञान

यावर्षी म्हणजे १९७४ मध्ये भीमबेटका उत्खननात पूर्वीपेक्षाही अधिक पुरातत्त्वीय सामुग्री उपलब्ध झालेली आहे आणि त्यामुळे अश्मयुगीन अशुलियन संस्कृतीवर नवीन प्रकाश पडलेला आहे.

भारतात आतापर्यंत 'अशुलियन संस्कृतीची' हत्यारे क्रमविरहित स्वरूपामध्ये मिळालेली आहेत. याचा अर्थ– अशी हत्यारे ही नदीनाल्याच्या पाणलोटाबरोबर वहात जाऊन ती नदीनाल्याच्या पात्रात अथवा काठावर आढळून आली. काही ठिकाणी ती वाळूच्या घट्ट थरातही आढळून आली परंतु ही ठिकाणे म्हणजे अशुलियन मानवाची वस्तीची ठिकाणे नव्हती तसेच अशा प्रकारच्या नैसर्गिक हालचालीमुळे अशुलियन संस्कृतीच्या हत्यारांचा क्रमबद्ध आणि शिस्तबद्ध स्तरही उपलब्ध झालेला नव्हता कारण ज्या स्तरात या पूर्वी अशुलियन हत्यारे आढळून आली त्यात अन्य स्वरूपाची हत्यारे असण्याची शक्यता होती. त्यामुळे केवळ अशुलियन संस्कृतीचीच अशी हत्यारे यापूर्वी कोठेच उपलब्ध झालेली नव्हती. परंतु भीमबेटका येथील या वर्षीच्या उत्खननाने अशुलियन संस्कृतीचे यथायोग्य ज्ञान प्राप्त करून दिलेले आहे.

अशुलियन संस्कृती म्हणजे काय ?

अशुलियन संस्कृतीची म्हणून जी अश्मयुगीन हत्यारे ओळखली जातात ती सर्वप्रथम फरान्स देशात 'सोम' नदीच्या पात्रात 'सेंट अशुल' या ठिकाणी गेल्या शतकात आढळून आली. त्या स्थानाच्या नावावरून त्या हत्याराना 'अशुलियन-हत्यारे' असे नाव देण्यात आले. व ही हत्यारे अगोदरच्या अश्मयुगीन हत्यारापेक्षा भिन्न स्वरूपाची असल्यामुळे या अश्मयुगीन संस्कृतीला अशुलियन संस्कृती म्हणून संबोधण्यात येऊ लागले. त्या नंतर आफ्रिका आशिया खंडातही ह्या संस्कृतीचे लोण पोहोचलेले दिसून येते. अर्थात ही संस्कृती कोणत्या खंडात प्रथम नांदत होती व तिचा विस्तार कसा झाला ह्याचा ह्या ठिकाणी विचार करावयाचा नाही; परंतु भारतातही त्याचे लोण पोहचलेले होते हे यापूर्वीच सिद्ध झाले आहे.

अशुलियन संस्कृतीचे वैशिष्ट्य

अशुलियन संस्कृतीमधील मानव हा प्रमुख दोन प्रकारची हत्यारे वापरत होता. ती म्हणजे हातकुऱ्हाड (Hand-axe) आणि विदारणी (Cleaver) ही हत्यारे आद्य अश्मयुगीन मानवाच्या हत्यारांपेक्षा अधिक सुधारित स्वरूपाची आणि कौशल्यपूर्वक बनवलेली होती. मोठ्या दगडामधून काढलेल्या चपट्या आकाराच्या कपच्या (Chips) आणि दगडी पात्या-पासूनही त्यानी हत्यारे बनवलेली आढळून आली. अर्थात ही आकाराने विदारणी आणि हात कुऱ्हाडीपेक्षा खूपच लहान आहेत. पात्यापासून बनवलेल्या हत्याराना 'खुरचणी' (Scraper) हे हत्यार बनवले. त्याचा वापर कातडी वगैरे खरवडण्यासाठी अथवा घासून साफ करण्यासाठी होत असावा. दुसरे हत्यार गिरमिटाप्रमाणे (Borer) त्याचा वापर छिद्र पाडण्यासाठी किंवा हाडावर किंवा लाकडावर कोरण्यासाठी होत असावा. अशा प्रकारची ही मध्यम आकाराची हत्यारे प्रथमच भारतात– भीमबेटका उत्खननात– क्रमबद्ध स्तरात या वर्षी प्राप्त झालेली आहेत. त्यामुळे आणखी एका नविन गोष्टीवर प्रकाश पडतो तो म्हणजे, अशा मध्यम स्वरूपाची हत्यारे ही मध्याश्म युगातली आहेत असा पूर्वीचा समज होता परंतु अशा प्रकारची हत्यारे हीं अशुलियन संस्कृतीमध्ये प्रचलित होती हे या उत्खनित पुराव्यामुळे सिद्ध झाले.

बौद्धिक आणि सामाजिक विकास

अशुलियन मानवाचा बौद्धिक आणि सामाजिक दृष्टयाही विकास झालेला दिसून येतो. या अशुलियन मानवाच्या डोक्याच्या प्राप्त झालेल्या कवटीचा

अभ्यास करता त्यांची बौद्धिक क्षमता ही पूर्वीच्या मानवापेक्षा अधिक वाढलेली होती हे संशोधनाने सिद्ध झालेले आहे. सामाजिक दृष्टया त्याच्या विकासाचा अभ्यास करता ही मानवी जमात पूर्वीच्या मानवापेक्षा अधिक मोठ्या जनावराची शिकार करीत असे आणि हे मोठे प्राणी म्हणजे गेंडा हत्ती, घोडे, वनगाई इत्यादी होत. या मोठ्या जनावराची शिकार करावयाची म्हणजे त्यासाठी सामूहिक संघटनेची अवश्यकता आहे. आणि त्याप्रमाणे त्या कालखंडात त्यांचा संघटित जीवनाचा विकास झालेला दिसून येतो. भीमबेटका येथील ही अशुलियन संस्कृती ही त्या कालखंडातील परिपूर्ण विकसित झालेली संस्कृती होय. हे त्याच्या हत्यारावरून दिसून येते. या संस्कृतीचा कालखंड हा सुमारे पांच लक्ष वर्षापूर्वीपासून ते साठ हजार ते एक लाख वर्षाच्या दरम्यानच्या काळा मधील समजला जातो.

प्रा. डॉ. वाकणकराना या वर्षी आणखी एका मानवाचा सांगाडा उपलब्ध झालेला आहे. त्याचा कालखंड उत्तर पाषाण युगातला म्हणजे खि. पूर्व वहा ते बारा हजार वर्षापूर्वीचा असावा. भीमबेटका हा प्रश्न अद्यापि पुरेपूर संपलेला नाही. पुरातत्त्व संशोधन क्षेत्रात त्याने कुतूहल निर्माण केलेले आहे. पुणे येथील डेक्कन कॉलेज संशोधक संस्थेमधील संशोधक प्रा. डॉ. मिश्रा आणि उज्जैन येथील विक्रम विद्या पीठातील प्राध्यापक आणि संशोधक डॉ. वाकणकर या दोन विद्वान संशोधकानी– भीमबेटका-प्रश्न तडीला लावण्याचा संकल्प सोडलेला आहे, आणि त्या दृष्टीने त्याची वाटचाल सुरू झालेली आहे. त्याच्या पुढील संशोधनातून जे काही नवीन बाहेर पडेल त्यासाठी आणखी थोडे दिवस आपणाला थांबले पाहिजे.



श्री दि. मा. खैरकर

व्यासप्रणीत कर्मांचे समाजशास्त्र : ४

गीता व महाभारतातील शिकवण माणसास धर्मशास्त्राप्रमाणे आचरण करण्याचे आवाहन करते. माणसाने संन्यासवृत्ती धारण करण्यापेक्षा समाजाचा घटक म्हणून राहणे जास्त श्रेयकर आहे ही गोष्ट मनावर ठसविते. भगवद्-गीतेत आपण युद्धात भाग घ्यावा किंवा घेऊ नये असा प्रश्न अर्जुनासमोर उपस्थित झाला असता श्रीकृष्णाने त्याला युद्धात भाग घेण्याचा उपदेश केला असा प्रसंग दाखविला असला तरी वास्तविकपणे श्रीकृष्णाच्या उपदेशाचे सार माणसाने समाजात शास्त्रोक्त धर्माप्रमाणे कर्तव्य करावे हेच आहे. कारण अशा कर्तव्यपालनाद्वारे व त्यासाठी कराव्या लागणाऱ्या त्यागाद्वारेच मनुष्य वैभवपूर्ण सामाजिक जीवन जगू शकतो असे व्यासांचे म्हणणे आहे. गीता माणसा-कडून त्याने पूर्णपणे समाजजीवनाचे अंग बनावे अशीच अपेक्षा करते. व्यासांच्या वेळी भारतीय युद्धात लढावे किंवा पळावे असा प्रश्न अर्जुनासमोर उपस्थित झाला होता. पण जीवन हे एक युद्धच आहे. या जीवनयुद्धात निरनिराळ्या अडचणीच्या प्रसंगी लढावे किंवा पळावे हाच प्रश्न माणसासमोर उपस्थित होतो असे मानसशास्त्रज्ञ सांगतात. जीवनात सर्वच माणसासमोर कमी अधिक प्रमाणात असे संघर्षाचे प्रश्न उपस्थित होतात. गीतेतील अर्जुन ह्या सर्वच माणसाचे प्रतिनिधित्व करणारा आहे असे समजण्यात येते व म्हणून गीता जीवनाच्या संघर्षात सापडलेल्या सर्व व्यक्तींचे मार्गदर्शन करणारी आहे असे मानण्याची परंपरा भारतात निर्माण झालेली आहे.

गीता माणसाने केवळ शास्त्रोक्त कर्मे करावी एवढेच सांगत नाही तरी अशी शास्त्रोक्त कर्मे कशी व का करावी म्हणजे त्याच्यापासून कोणता लाभ होईल हेही सांगते. गीता केवळ निष्काम कर्म कर असे सांगत नाही तर मनुष्य काय आहे, त्याचे समाजाशी कोणते नाते आहे हेही सांगते. या संबंधीचे गीतेचे उत्तर असे की मनुष्य स्वातंत्र्याची आकांक्षा बाळगणारा प्राणी आहे. त्याने समाजाशी जुळते घेऊन नियत कर्तव्य केले म्हणजे त्याला मुक्ती मिळते. असे केले म्हणजे त्यास भौतिक व आध्यात्मिक अशा दोन्ही सुखाचा लाभ होऊ शकतो. पण

याबरोबरच माणसाला स्वातंत्र्याकडे नेणाऱ्या दुसऱ्या एका मार्गाचे — संन्यास-मार्गाचे वर्णनही गीतेत आले आहे. या मार्गाने प्रवास करणाऱ्या माणसास समाजाचा त्याग केल्याने मुक्ती प्राप्त होते, असे म्हटले आहे. अर्थात मुक्तीची प्राप्ती दोन एकमेकाहून अगदीच भिन्न आणि परस्परविरोधी मार्गाने होऊ शकते. पण मुक्ती म्हणजे काय व मुक्तीची प्राप्ती एकमेकाहून अगदीच भिन्न अशा परंपरामुळे कशी होते. मुक्तीच्या ह्या परस्परविरुद्ध प्रक्रियांचे मानसशास्त्रीय स्वरूप कोणते व हे दोन विभिन्न मार्ग एकाच स्थळी कसे पोहचतात यांचे स्पष्ट विवेचन कोठेच मिळत नाही.

मुक्ती प्राप्त करण्याचे हे दोन मार्ग जीवनासंबंधीचे दोन भिन्न दृष्टिकोन व्यक्त करतात. त्याचप्रमाणे ते माणसाच्या स्वरूपासंबंधीही दोन दृष्टिकोन व्यक्त करतात. यापैकी एक मार्ग मनुष्य ईश्वराचा अंश असला तरी तो एक स्थितिशील प्राणी असून त्याच्यामध्ये असलेल्या काममूलक व अर्थमूलक प्रवृत्ती अशाच कायम राहतील, त्या नष्ट होणे शक्यच नाही. म्हणून त्याला नवदिशा दाखविणे व त्यांचे उन्नयन करणे एवढेच आपल्या हाती आहे असे दर्शवितो व म्हणून चातुर्वर्ण्यसंस्था ही अखंड टिकणारी सनातन संस्था आहे असे सूचित करतो. या संस्थेत युद्ध अटळ असून माणसाला उच्च प्रकारच्या शांतीसाठी ईश्वरास शरण जाणे आवश्यक मानले गेले आहे. हा मार्ग मनुष्य हा सामाजिक प्राणी आहे व तो तसाच राहील हे सूचित करतो. याच्याविरुद्ध सन्यासाचा दृष्टिकोन आहे. सन्यासाचा दृष्टिकोन मनुष्य हा ईश्वराचा अंश असून तो आध्यात्मिक प्राणी आहे व त्याच्यामध्ये स्वतःच आमूलाग्र बदल घडवून आणण्याचे सामर्थ्य आहे, हे सूचित करतो. सन्यासाचा मार्ग मनुष्य हा सामाजिक प्रवृत्ती असलेला प्राणी दिसत असला व तो समाजातील इतर लोकांवर अन्नवस्त्रादिकासाठी अवलंबून असला तरी तो इतराचा सहवास, प्रतिष्ठा अधिकार इ. गोष्टीपासून मुक्त होऊ शकतो व या मानसशास्त्रीय गरजांसाठी त्यास इतरावर अवलंबून राहाण्याची गरज नाही हे सूचित करतो. सन्यासाचा दृष्टिकोन समाजसंस्था मुक्तीच्या मार्गात अडसर निर्माण करणारी असून समाजापासून अलिप्त राहूनच मनुष्य आपल्यात आमूलाग्र बदल घडवून आणू शकतो व त्याद्वारे त्याच्या काममूलक व अर्थमूलक सहजप्रवृत्तीवरही मात करू शकतो ह्याकडे संकेत करणारा आहे.

गीतेत सांगितलेली वर्णव्यवस्था गुणकर्मे जन्मजात असतात या सिद्धान्तावर आधारलेली आहे; व गुणकर्मे जर जन्मजात असतील व माणसाने जीवनात

नियत कर्तव्य सतत करावयाचे असेल तर त्या परिस्थितीत सहसा माणसात आमूलाग्र बदल होणे शक्य दिसत नाही. अशा परिस्थितीत मनुष्याने ज्ञान प्राप्त केले तरी त्याच्यात फार मोठे बदल घडून येणार नाहीत. योग्य ज्ञानाने एखादा ब्राह्मण चांगला ब्राह्मण बनेल, क्षत्रिय चांगला क्षत्रिय बनेल, वैश्य चांगला वैश्य बनेल व शूद्र चांगला शूद्र बनेल पण एका वर्णाचा मनुष्य दुसऱ्या वर्णात प्रविष्ट होऊ शकणार नाही. वैश्याला ब्राम्हण बनता येणार नाही. कारण असे घडले तर त्याच्या गुणामध्येच बदल घडून येईल व हे कर्मसातत्याच्या तत्त्वास बाधा आणणारे होईल, चातुर्वर्ण्यसंस्था याप्रमाणे जीवनात सातत्य निर्माण करणारी संस्था आहे व जीवनात स्थैर्य आणणे हा तिचा उद्देश आहे.

व्यासानी या मुद्द्यावरच सर्व भर दिला आहे व प्रत्येकाने आपले नियत कर्तव्य करावे असे सांगितले आहे. पण ह्याप्रकारे कर्तव्ये पार पाडली असता कर्माद्वारे सत्याचे ज्ञान कसे मिळते हे त्यांनी स्पष्ट केले नाही. माणसाने आपल्या धंद्यासंबंधीचे आवश्यक कर्म केले असता त्याला धंद्याचे ज्ञान मिळेल. हे कोणासही समजण्यासारखे आहे. पण आपली नियत कर्मे-जन्माने नियत केलेले ज्ञातिनिष्ट कर्तव्य केले असता सत्यज्ञान कसे प्राप्त होईल हे एक अनाकलनीय कोडे आहे. ह्याप्रमाणे व्यक्तीस काम करावयास लावणे ही एक जबरदस्तीच आहे, व ती वंशपरंपरेने चालू आहे. कारण येथे मनुष्यास स्वतःच्या आवडीनिवडीप्रमाणे काम करण्याचे स्वातंत्र्य नाही. माणसास कृतीचे स्वातंत्र्य असले व त्याने जीवनाच्या स्वरूपाचे ज्ञान प्राप्त केले म्हणजे तो आपल्या आवडीनिवडीप्रमाणे व बुद्धिप्रमाणे इष्ट ती कृती करील व त्या कृतीत ज्या अडचणी येतील त्याच्यापासून बोध घेऊन आपल्या कृतीत योग्य तो बदल करू शकेल. पण व्यासास प्रत्येक व्यक्तीस एका विशिष्ट समाजचौकटीत बसवावयाचे असल्यामुळे त्यांनी प्रत्येक वर्णाच्या व्यक्तीने कोणते कर्म कसे करावे हे शिकवले व भारतीय समाजास एका विशिष्ट आचारविचाराच्या चौकटीत गोवून टाकले.

अशा प्रकारे कोणत्याही विशिष्ट विचाराच्या चौकटीत माणसाला गोवून टाकण्याची कृती माणसाचे स्वातंत्र्य हिरावून नेणारी असून ती समाजाला व राष्ट्राला हुकूमशाही प्रवृत्तीकडे नेणारी आहे. सर्वच हुकूमशहा माणसाला भावी सुखाची व सुस्थितीची आमिषे दाखवितात व बाह्य दडपणामुळे अनेकदा आपले म्हणणे खरेसुद्धा करून दाखवितात. हुकूमशहा केवळ भौतिक सुख देऊ शकतात पण त्यासाठी माणसाला आपल्या स्वातंत्र्याचा त्याग करावा लागतो. मनुष्य ह्या प्रकारे आपल्या स्वातंत्र्याचा त्याग करणारा प्राणी आहे काय? तो सतत

दुसऱ्याचा जुलूम सहन करीत राहील काय ? येथे पुनः मनुष्याचे मूळ स्वरूप कोणत्या प्रकारचे आहे हा प्रश्न उपस्थित होतो. मनुष्य मूलतः स्वातंत्र्यप्रेमी आहे किंवा तो मूलतः परतंत्र प्राणी आहे ? तो मूलतः स्वातंत्र्यप्रेमी प्राणी असेल व त्या स्वातंत्र्यप्रेमामुळेच तो जीवनाचा उच्च बिंदू गाठू शकत असेल तर मग त्यास दडपणात ठेवणे कितपत योग्य आहे याचा विचार करावा लागेल व मग त्या स्वातंत्र्याचे स्वरूप निश्चित करणे योग्य होईल. मग विशिष्ट परिस्थितीत त्यास पारतंत्र्याच्या किंवा एखाद्या समाजरचनेच्या अंकित ठेवले तर तीत कायमचा अंकित राहाणार नाही. याच्या उलट मनुष्य बाह्य दडपणास कायमचा बळी पडणारा प्राणी असेल तर मग कदाचित त्याला अशा बाह्य दडपणात नेहमीच ठेवणे चूक होणार नाही. म्हणून समाजात माणसाचे स्थान कोणते असावे ह्याचा विचार करताना माणसाचा मूळ स्वभाव लक्षात घेतला पाहिजे व अशा बाह्य प्रभावाच्या मर्यादा कोणत्या असाव्या याचा गंभीरपणे विचार केला पाहिजे.

संन्याशाचे जीवन मनुष्य आपल्या आचाराने स्वतःच आमूलाग्र बदल घडवून आणू शकतो या दृष्टिकोणावर आधारलेले असते. ही विचारसरणी वरच्या विचारसरणीहून पूर्णतः भिन्न आहे. या विचारसरणीप्रमाणे मनुष्य अर्थमूलक व काममूलक अशा प्रवृत्तीपासून मुक्त होऊ शकतो. इतकेच नव्हे तर तो सर्व हिंसेपासूनही मुक्त होऊ शकतो. सध्याचा मनुष्य अज्ञानात गुरफटलेला असून आपल्या सहजप्रवृत्तींचा दास आहे. सर्व राजकीय, आर्थिक, सामाजिक व मानसिक प्रश्न त्याच्या या अज्ञानापासून निर्माण होतात. ही गोष्ट खरी असली तरी मनुष्य ज्ञानी झाला म्हणजे त्याचे सर्व भ्रम नष्ट होतात व म्हणून त्याचे सर्व प्रश्न सुटतात. हे भ्रम नष्ट करणे शक्य आहे. किंबहुना प्रकृतीच आपल्या स्वाभाविक प्रक्रियेद्वारे हे भ्रम नष्ट करण्यास मनुष्यास साहाय्य करते. या दृष्टिकोनाप्रमाणे ज्ञानाचे बाह्य स्वरूप शाब्दिक भासत असले तरी ते शब्द म्हणजे ज्ञान नव्हे ज्ञान शब्दातीत असते; पण ते व्यक्त करण्यासाठी शब्दाची गरज पडते. आपल्या भ्रमाचा जसजसा निरास होत जातो तसतसे ज्ञान प्रगट होते. उपनिषदात यासच 'नेति नेति' म्हणून संबोधले आहे. नेति याचा अर्थ "हे नाही," असा आहे. ज्याची मनुष्य सुप्तपणे आकांक्षा धरतो ते स्वातंत्र्य हे नव्हे, प्रत्येक वेळी मनुष्य स्वतः जे काही करतो त्याचा हेतु काय, ते कितपत युक्तिप्रद आहे याचा विचार करू लागला तर त्याला हे ज्ञान प्राप्त होणे शक्य आहे. अशा रीतीने मुक्त झालेला मनुष्य इतर सामान्य माणसे ज्या सहजप्रवृत्तीचे दास असतात त्या अहम्‌प्रवृत्तीपासून मुक्त होतो. तो खऱ्या अर्थाने स्वतंत्र होतो.





ही मुक्ततेची क्रिया जीवनाच्या उच्च मूल्याच्या दर्शनापासून होते. उच्च मूल्याचा प्रत्यक्ष अनुभव जोपर्यंत माणसास येत नाही तोपर्यंत तो भ्रमात राहतो. अज्ञानाच्या व भ्रमाच्या स्थितीत सत्यासंबंधीचे ज्ञान तो मिळवील; पण ते केवळ शब्दज्ञान असते. आपल्या भोवतालचे जग जसे दिसते, तेच खरे जग आहे, त्याची सामाजिक मूल्येच खरी मूल्ये आहेत असे समजून तो वागत असतो. त्याला आपल्या भोवतालच्या सामाजिक मूल्यापासून समाधान नसले तर अशा स्थितीत तो आपल्या विशिष्ट आदर्शानुसार नवीन सामाजिक मूल्ये इतरांसमोर मांडील. पण त्याच्यात आमूलाग्र बदल घेऊन त्याचे भ्रम नष्ट झाले व सत्याचे दर्शन त्यास घडले तर त्याच्या स्वत:विषयीच्या संकल्पना व त्यापासून उगम पावणारी सामाजिक मूल्ये याच्यापेक्षाही वेगळे जग आहे असे त्यास आढळून येईल. व्यक्तीचा स्वभाव स्थितिशील आहे असे समजून त्याने जी सामाजिक मूल्ये उराशी बाळगली असतील ती सर्व अज्ञानापासून निर्माण झालेली व म्हणून चुकीची आहेत असे त्यास दिसून येईल.

जीवनासंबंधीचा हा दृष्टिकोन माणसाचा आंतरिक विकास शक्य आहे. हे दर्शविणारा आहे. मुक्त माणसाची स्थिती सामान्याच्या स्थितीहून अगदीच भिन्न असते. ज्ञानाचा जसजसा उदय होत जातो तसतशी माणसाची उत्क्रांती होत जाते. व त्याच्या जीवनदृष्टीत व जीवनमूल्यात बदल होत जातो. संकुचित दृष्टिकोनाच्या मनुष्यास अनुभवाने उच्च ज्ञान प्राप्त झाले म्हणजे तो पूर्वीची मूल्ये त्यागून त्याच्या जीवनदृष्टीशी सुसंगत अशी नवीन मूल्ये स्वीकारतो; व त्याप्रमाणे त्याच्या कर्मातही बदल होतो. व्यासांनी हा दृष्टिकोन स्वीकारला नाही. त्यानी तसे केले असते तर कोणत्याही पातळीच्या मनुष्याने जन्मसिद्ध वर्णाचीच कामे केली पाहिजेत असा आग्रह त्यांनी धरला नसता.

भगवद्गीतेत व्यासांनी कर्मासंबंधी जे विवेचन केले त्यावरून दुसराही एक प्रश्न उपस्थित होतो. माणसाचे नियत कार्य त्याचे भाऊबंद व आप्तेष्ट याच्या संबंधापेक्षाही श्रेष्ठ आहे, व माणसाचे आप्तेष्ट अशा कर्माच्या आड येत असतील तर त्यांचा त्याग करूनही माणसाने आपले कर्तव्य कर्म पार पाडले पाहिजे असे व्यासांचे म्हणणे आहे. या बाबतीत व्यासांची विचारसरणी प्रमाण मानली तर माणसाला स्वत:चे स्वयंस्फूर्तीचे काम करण्यासाठी मुळीच संधी मिळणार नाही. त्याची ही विचारसरणी थोड्याफार फरकाने अंतिम (absolute) स्वरूपाची आहे. लेखांक २ मध्ये अशा अंतिमच्या विचारसरणीपासून कसे प्रश्न निर्माण होतात हे आपण पाहिले. पण मनुष्य सत्याचा स्वत:च शोध

करू शकेल असा प्राणी आहे किंवा नाही ? त्याने सत्य कोणते हे समजण्यासाठी नेहमीच परावलंबी बनले पाहिजे काय ? या मुद्यांविषयी जर अधिक योग्य विचार स्वीकारला तर मनुष्य स्वतःच जीवनाविषयीची अंतर्दृष्टी प्राप्त करू शकतो असा प्राणी आहे असे दिसून येते. ही गोष्ट प्राचीन लोकांच्याही नजरेस आली असावी. कारण आपल्या नित्याच्या कर्माने ब्रह्मलोक प्राप्त होत नाही असे मुण्डकोपनिषदावरून स्पष्ट दिसते. मुण्डकोपनिषदावरून उच्च ज्ञान-प्राप्तीसाठी आपले पूर्वकर्म व पूर्वानुभव उपयोगी पडत नाहीत असे दिसते. सध्या पूर्णीकवादी (gestault) मानसशास्त्रज्ञांनी निरनिराळ्या प्राण्यावर प्रयोग करून पूर्वानुभवाशिवाय अंतर्दृष्टीने ज्ञान प्राप्त करणे शक्य आहे हे दाखवून दिले आहे. मनुष्य हा इतर प्राण्यापेक्षा जास्त प्रगत असल्यामुळे त्याला दुसऱ्याचे प्रमाण न स्वीकारताही ज्ञान प्राप्त करता यावे हे उघड आहे. मनुष्य जसजसा एकांगी आकुंचित दृष्टिकोन टाकून देऊन सर्वस्पर्शी व्यापक दृष्टिकोन धारण करतो तसतसे त्याला सत्यज्ञान प्राप्त होऊ शकते. मग त्याला आपल्या पूर्वीच्या वस्तू व कल्पनाशी असलेल्या स्थिरसंबंधाशी चिकटून राहण्याचे प्रयोजन राहात नाही. माणसाने एका विशिष्ट गोष्टीत राहाण्याचे सोडून दिले तर त्याची दृष्टी व्यापक होते. त्या प्रमाणात तो जास्त विवेकी बनतो. सत्य शोधण्यासाठी ही गोष्ट आवश्यक आहे.

याच्या उलट बाह्यतः लादलेल्या कर्तव्यास चिकटून राहिल्याने माणसास मुक्ती प्राप्त होते असे व्यासांचे मत आहे. या मतास शास्त्रात किंवा अनुभवात कोणताच आधार नाही. वर्णव्यवस्था सुसंघटित करणे हा व्यासासमोर महत्त्वाचा प्रश्न होता म्हणून व्यासांनी आपल्या वर्णास चिकटून राहिल्याने मुक्तावस्था प्राप्त होते असे म्हटले व त्यानंतरच्या सर्वच वैदिक पंडितानी त्यांचीच री ओढली. वर्णाश्रित कर्मे केल्याने स्वातंत्र्यप्राप्ती कशी होते याचे स्पष्टीकरण कोणाच आचार्याने केलेले नाही. भगवद्गीतेत श्रीकृष्णाच्या तोंडी ईश्वर आपल्या मायेने सर्व जगास फिरवितो व त्याला शरण गेले असता परमशांतीचे स्थान प्राप्त होते असे वाक्य घातले आहे. व्यासांचे हे सर्वच प्रतिपादन जीवनाच्या यांत्रिक (mechanistic) दृष्टिकोनाकडे संकेत करणारे आहे. या योजनेमध्ये प्रत्येक व्यक्तीने समाजयंत्रात एका पुर्जाप्रमाणे कार्य केले तर परमेश्वराच्या कृपेने चमत्कार घडून येईल असे भासविले आहे.

पण जीवन एखाद्या सूत्राने बद्ध करता येईल व त्यामुळे कोणतेही नवीन प्रश्न निर्माण न होता सुखी जीवन जगता येईल इतके सोपे खचित नाही. ते अधिक

गुंतागुंतीचे आहे. पूर्वीच्या आचार्यांनी माणसाने एका विशिष्ट रीतीने वागलें असता पुण्य मिळेल व विरुद्धाचरण केले असता पाप लागेल व त्यामुळे व दुःखात जीवन कंठावे लागेल अशी भीती दाखविली असतानाही धर्मतत्त्वाच्या सूत्राप्रमाणे वागणे माणसाला शक्य झाले नाही. कारण अशा प्रकारच्या यांत्रिक क्रियाद्वारे ज्या अडचणी निर्माण होतात त्या दुसऱ्याचे प्रामाण्य स्वीकारल्याने नष्ट होऊ शकत नाहीत. विश्वास व स्थितिशील श्रद्धा एकच गोष्ट शक्य करते; ती मनुष्याला बुद्धीचा विकास घडवून आणण्यापासून वंचित करते व सामान्य माणसाच्या जीवनात असह्य असे दडपण निर्माण करते. श्रद्धेमुळे प्राप्त झालेल्या समाधानामुळे त्याच्या जीवनातील नित्यशः निर्माण होणारे संघर्ष नष्ट होण्यास मदत होत नाही असेही प्रसंग त्याच्या जीवनात नेहमी येतात. याच्या उलट त्याच्या जीवनात असेही प्रश्न निर्माण होतात की ते बुद्धीमुळे सहज सोडवता येऊन त्याच्या जीवनातील संघर्ष नष्ट करता आले असते; पण आत्यंतिक श्रद्धेमुळे विवेक नष्ट होतो व माणसास अनेक साधे प्रश्न सोडवणेसुद्धा कठीण होऊन बसते.

पूर्णांकवादी मानसशास्त्रज्ञांच्या प्रयोगावरून मनुष्याला स्वप्रयत्नाने जीवना-संबंधीची अंतर्दृष्टी प्राप्त करणे शक्य आहे असे दिसून येते. पण या प्रकारच्या शिकवण्याच्या सिद्धांतास मान्यता देऊन त्याद्वारे सतत नवीन ज्ञान प्राप्त करण्यांचा प्रयोग आपल्याकडे केला गेला नाही. मनुष्य आणि बाह्य जग यांचे संबंध स्थिर असावेत असे येथे मानले गेले. पण याच्याऐवजी व्यक्ती आणि बाह्य जग यांचे संबंध बदलणारे आहेत ही गोष्ट लक्षात घेऊन प्रयोगशील वृत्तीने या दोहोमधील संबंध सतत न्याहाळून जीवनासंबंधी व्यापक ज्ञान मिळविणे आपणास शक्य आहे काय ? हे जर शक्य असेल तर मग प्रत्येक वेळी आपल्या कर्मामुळे कोणते प्रश्न निर्माण होतात हे लक्षात घेऊन आपली प्रज्ञा सतत जागृत ठेवता येईल. त्या परिस्थितीत आपले जीवनाशी नवीन प्रकारचे नाते जुळेल. त्यामुळे आपल्या कर्माकडे पाहण्याचा आपला दृष्टिकोन तर बदलेलच पण त्याबरोबरच सध्या आपण ज्या मूल्यास मान्यता देऊन त्यावर आधारित क्रिया करतो त्या मूल्याचेच नव्याने मूल्यमापन करणे आपणास शक्य होईल.

नीतीचे विविध प्रकार

भारतीय विचारात नीतीचे जे उल्लेख आढळतात त्याचे आपणास तीन प्रकार कल्पिता येतील. नीतीने हे तीन प्रकार एकमेकापासून पूर्णपणे विभक्त नसून माणसाच्या उत्क्रान्तीचे तीन टप्पे दर्शविणारे आहेत. पण त्यांचे योग्य

स्वरूप समजून न घेतल्यामुळे निरनिराळ्या व्यक्तींनी आपणास मान्य असलेल्या फक्त एकाच प्रकारास मान्यता देऊन दुसरे प्रकार चुकीचे ठरविले. पण जीवन गतिमान आहे व त्याची गती एका विशिष्ट दिशेकडे आहे ही गोष्ट लक्षात घेतली तर हे तीन प्रकार जीवनाच्या तीन अवस्था दर्शवितात व जीवनाचे योग्य अनुभव प्राप्त झाले असता कोणासही एका प्रकारावरून दुसऱ्या प्रकाराकडे जाता येते हे दिसून येईल.

यापैकी पहिल्या प्रकारात प्रमाणावर आधारलेल्या नीतीचा समावेश होईल. प्रमाणावर आधारलेली नीती माणसाच्या मनात पाप व पुण्याच्या कल्पना रुजविते. पाप व पुण्याच्या कल्पना माणसात फार पुरातन काळापासून आढळून येतात. रानटी मनुष्य किंवा सुधारणेच्या प्रथमावस्थेत असलेला मनुष्य अमुक कर्म केले असता आपणास ईश्वराकडून किंवा अन्य देवतांकडून पुण्यलाभ होईल व अमुक गोष्ट केली असता त्याबद्दल अमुक शिक्षा होईल असे मानतो, त्याच्या विचाराचा विकास झालेला नसतो. आपण व भोवतालचा परिसर यांच्यातील परस्परसंबंधाचे स्वरूप त्याला ज्ञात नसल्यामुळे तो हटवादी (dognatic) दृष्टिकोन स्वीकारतो. आपण व बाह्य जग यांचे संबंध स्थिर आहेत व ते पूर्वापार चालत आलेल्या रूढीप्रमाणे आहेत असे तो मानतो. रूढीमध्ये राहाण्यात त्याला समाधान वाटते. तो श्रद्धेच्या पूर्णपणे आहारी गेलेला असतो. असा मनुष्य नियत कर्म करीत असता त्याला दुःख झाले किंवा एखादे संकट आले म्हणजे त्याच्या निवारणासाठी तो ईश्वराचे किंवा देवदेवतांचे स्तवन पूजन इत्यादी कर्मे करतो.

मनुष्यामध्ये विचारशक्तीचा विकास झाला म्हणजे त्याने विकासाची पुढची पायरी गाठली असे आपणास म्हणता येईल. विचारशक्तीच्या विकासाबरोबर विज्ञानाची वाढ होते. व माणसाची वस्तुमधील कार्यकारणसंबंध शोधून काढण्याकडे प्रवृत्ती होते. सृष्टीतील वस्तूंच्या गती परस्परांशी असंबंधित नसून परस्परसंबंधाने सर्वच विश्व व्यापले आहे हे त्याच्या नजरेस येते व तो स्वतः कार्यकारण शोधू लागतो. कार्यकारणाची जाण वाढीस लागली व मनुष्य प्रयोगशील झाला म्हणजे ज्या घटनांचे स्पष्टीकरण तो पूर्वी नियतीने (fate) देत असे अशा अनेक घटनांचे स्पष्टीकरण तो प्रत्यक्ष कार्यकारणाच्या अवलोकनाने देऊ शकतो. कार्यकारण शोधण्याची प्रवृत्ती मनुष्य स्वतःस केवळ प्रामाण्याने नियंत्रित होऊ देण्यास तयार आहे ह्या सत्याची निदर्शक ठरते. ही अवस्था प्राप्त होते तसतसे त्याचे कर्मासंबंधीचे विचार बदलतात. तो आपल्या

अनुक्रमणिका

व समाजाच्या क्रियांच्या परिणामाचे अवलोकन करून त्या संबंधीचे नियम तयार करण्यास समर्थ होतो. मग ईश्वराने अगोदरच क्रियांचे चांगल्या क्रिया व वाईट क्रिया असे मूलभूत भेद निर्माण केले आहेत असे मानण्याऐवजी तो प्रत्येक क्रिया चांगली आहे किंवा वाईट आहे हे तिचे परिणाम पाहून ठरवीत असतो. ईश्वर आपल्या लहरीप्रमाणे सुखदुःखे निर्माण करतो ह्या प्रवृत्तीस आळा बसून मनुष्य आपल्या क्रियांमुळेच सुखदुःख निर्माण करतो असे मानण्याची प्रवृत्ती वाढीस लागते. आपणास दुःख झाले असता त्याची कारणे तो स्वतःत किंवा इतरात शोधू लागतो. वस्तूतील कार्यकारण शोधण्याची प्रवृत्ती माणसामधील स्वावलंबनाची भावना वाढविण्यास पोषक ठरते. मनुष्य जेव्हा पापपुण्यावर विश्वास ठेवणारा असतो तेव्हा आपल्यात बाह्यशक्तींत बदल करण्याचे सामर्थ्य नसून आपण केवळ बाह्यशक्तीला शरण जाणे एवढेच आपल्या हाती आहे असे समजतो. पण तो कार्यकारणसंबंध जाणून घेऊ लागला म्हणजे (हे कार्यकारणसंबंध लक्षात घेऊन) विवेकाने बाह्यपरिस्थितीत बदल घडवून आणता येतो असा आत्मविश्वास त्याच्यात निर्माण होतो. योग्य ज्ञानामुळे आपणास अंशतः तरी निसर्गाच्या घातक प्रभावापासून मुक्त होता येते याचा अनुभव येऊ लागतो.

माणसास कार्यकारणाचे ज्ञान झाले म्हणजे निरनिराळी शास्त्रे उदयास येतात व त्याच्या आधाराने तो आपले जीवन सुखी करण्याचा प्रयत्न करतो. मागील एका लेखात ही गोष्ट आरोग्यशास्त्रातील अतिखाण्याचे उदाहरण घेऊन स्पष्ट केली आहे. आधाशीपणा व रोगोत्पत्ती यामधील कार्यकारणसंबंध लक्षात घेतला तर तो आधाशीपणाच्या सवयीपासून मुक्त होऊ शकतो. अर्थात आधाशीपणाची संवय मोडणे किंवा कोणतीही संवय मोडणे ही केवळ यांत्रिक क्रिया नव्हे. तिचा भावनेशी संबंध येतो व अतिखाण्याची संवय अनिष्ट आहे याची तीव्र जाणीव होऊन माणसाच्या वृत्तीत बदल झाला पाहिजे. व्यक्तीच्या भावनेत बदल झाला म्हणजे त्याच्या सवयीत व नंतर कृतीत बदल घडवून आणणेही शक्य होते.

पाश्चात्य देशातील लोकानी चिकित्सक बुद्धीच्या विकासाकडे लक्ष देऊन ह्या दुसऱ्या प्रकारच्या नीतीचा विकास केला आहे. त्यानी वस्तुवस्तुमधील कार्यकारणसंबंधाचा अभ्यास करून दैनंदिन जीवनातील व्यवहारात यश प्राप्त व्हावे म्हणून नवीनच नीती निर्माण केली. व तिचा वैज्ञानिक व औद्योगिक क्षेत्रात वापर करून त्या क्षेत्रात मोठी क्रान्ती घडवून आणली आहे. त्याची नीती व्यवहारात यश प्राप्त व्हावे म्हणून कोणत्या गुणाची आवश्यकता आहे त्याचे

शास्त्रीय दृष्टया संशोधन करते व इष्ट ते गुण व्यक्तीमध्ये आणण्यास प्रोत्साहन देते. नीतीचा हा दृष्टिकोन स्वीकारला की मग अंतिमच्या (absolute) नीतीच्या कल्पना टिकू शकत नाहीत, नीती परिस्थितीशी व आपल्या गरजांशी सापेक्ष आहे हे मान्य करावे लागते.

ह्या प्रकारच्या नीतिमत्तेसाठी माणसामध्ये व्यक्ती आणि बाह्य जग यामधील संबंधाचे सतत निरीक्षण करणे आवश्यक आहे व त्यासाठी नम्रतेची व अनासक्त वृत्तीची आवश्यकता आहे. कोणतेही संशोधन करणारा मनुष्य त्याच्या-समोरील घटनांसमोर नम्र होतो. जीवनातील सर्व घटनांचा अभ्यास करताना हीच वृत्ती धारण केली पाहिजे. साधारण माणसाने चिकित्सक दृष्टिकोन स्वीकारून इष्टानिष्ट कोणते ते तपासण्याची पात्रता अंगी बाणली पाहिजे तरच तो स्वतः व समाज यांनी निर्माण केलेल्या व त्याने श्रद्धेवर स्वीकारलेल्या भ्रमापासून मुक्त होऊ शकेल.

आपण आपल्या भोवतालच्या समाजाचे निरीक्षण केले तर बहुधा प्रत्येक मनुष्य कधी पहिल्या प्रकारची नीतितत्वे स्वीकारतो तर कधी दुसऱ्या प्रकारची नीतितत्त्वे स्वीकारतो असे आपणास दिसून येते. काही क्रिया आपण केवळ श्रद्धेने, पापपुण्याच्या भीतीमुळे करतो तर काही क्रिया कार्यकारण संबंध लक्षात घेऊन करतो. तसेच एखाद्या क्रियेचे परिणाम लक्षात घेऊन ती करीत असताना तिच्यामध्ये यशस्वी व्हावे किंवा तिच्यामधून पार पडण्याचे सामर्थ्य प्राप्त व्हावे म्हणून माणसे ईश्वराची आराधना करतानाही आढळतात. ही गोष्ट आपण पूर्णपणे विज्ञानविष्ट नाही हे दर्शविते. विज्ञानाच्या आतापर्यंतच्या संशोधना-नंतरही आजचे विज्ञान प्रकृतीच्या सर्व प्रक्रियांचे केवळ बुद्धीने स्पष्टीकरण करू शकत नाही. यामुळे अनेक विज्ञाननिष्ठ माणसे धर्मभोळी असतात असे दिसून येते. माणसे श्रद्धेवर भरवसा ठेवण्याचे दुसरे एक महत्त्वाचे कारण असे आहे की ज्ञानाचा पुरेसा प्रसार न झाल्यामुळे विज्ञानाच्या शोधामुळे भोव-तालच्या घटनांचे जे स्पष्टीकरण प्राप्त होते ते सर्व समजून घेण्याची कुवत सामान्य माणसात वाढलेली नसते. म्हणून सर्वसाधारण मनुष्य आपल्या जुन्याच कालबाह्य श्रद्धात आनंद मानत असतो.

माणसाला कार्यकारण कळू लागले म्हणजे आपण केलेल्या कर्मामुळे ईश्वर आपल्याला शिक्षा करतो हा भ्रम नष्ट होऊन आपल्या कर्मामुळेच आपल्याला शिक्षा होते हा विचार समजण्याचा मार्ग मोकळा होतो. आपल्याला जे दुःख होते ते आपल्या क्रियेची स्वतःवर झालेली प्रतिक्रिया असते व मग क्रिया व

प्रतिक्रिया याचा अभ्यास करून स्वतःला जास्तीत जास्त सुख प्राप्त करण्याकडे माणसाची वृत्ती वळते. नीतीचा हा प्रकारही पहिल्या प्रमाणेच यांत्रिक स्वरूपाचा आहे यात शंका नाही. पण या दुसऱ्या प्रकारात मनुष्याने जीवनाच्या काही प्रक्रियांचा प्रत्यक्षतः अभ्यास केलेला असल्यामुळे तो काही प्रमाणात सृष्टीच्या काही जाचापासून मुक्त झालेला असतो. मनुष्य असूनही इंद्रियसुखाचा गुलाम असतो, पण कार्यकारणाचे ज्ञान झाल्यामुळे आपण इंद्रियांच्या लालसेवर नियंत्रण मिळविले तर आपल्याला काही प्रमाणात सुखशांती मिळू शकेल अशी आशा त्याला करता येते.

माणसास कार्यकारणाचे ज्ञान झाले की तो प्रत्येक बाबतीत कार्यकारण लक्षात घेऊन वागेल असे संभवत नाही. अनेकदा त्याची कार्यकारणाकडे बघण्याची क्रिया केवळ बौद्धिक क्रिया असते. त्यामुळे एखादी क्रिया अनिष्ट आहे हे लक्षात आल्यावरही त्या क्रियेवर मनुष्य नियंत्रण ठेवीलच असे नसते. कारण क्रियेची प्रेरणा माणसाला त्याच्या अंतर्मनापासून मिळत असते व त्यास नियंत्रित ठेवण्यास बाह्य चेतन मन अनेकदा असमर्थ ठरते. पण या कार्य-कारणामुळे जीवनात संघर्ष निर्माण होत असल्यामुळे त्यापासून मुक्त होण्याची तीव्र तळमळ माणसाला लागली असेल तर त्या परिस्थितीत स्वतःत बदल घडवून आणण्याच्या बाबतीत त्यास बुद्धी व भावना या दोहोंचेही साहाय्य मिळते. एखाद्यास कार्यकारणाचे निरीक्षण करून स्वतःत बदल घडवून आणण्याची जेवढी जास्त तळमळ असेल तेवढ्या जास्त प्रमाणात त्यास त्या कार्यकारणाचे बंधन त्यागणे शक्य होते. अशा परिस्थितीत तो स्वतःमधील किंवा परिसरातील संघर्ष निर्माण करणाऱ्या कारणांचा त्याग करू शकतो.

मनुष्य आपल्या क्रियांचे परिणाम लक्षात न घेताच स्वयंस्फूर्तीने वागू लागला म्हणजे तो नीतीच्या तिसऱ्या प्रकाराप्रमाणे वागतो असे आपण म्हणू शकतो. मनुष्य काही कार्यकारणापासून मुक्त झाल्यामुळे तो ज्यावेळी स्फूर्तीने वागतो तेव्हा आपल्या वृत्तीचा तात्कालिक बाह्य परिणाम कोणताही झाला तरी दूरदृष्टीने विचार करता आपले वागणे अगदी बरोबरच आहे अशी त्याची खात्री असते. उदाहरणार्थ जातिसंस्थेमुळे माणसामाणसात दुरावा निर्माण होतो ही गोष्ट लक्षात आल्यावर एखादा मनुष्य जात मानण्याचे सोडून देईल तर त्याची ती क्रिया भोवतालच्या लोकांना पसंत पडणार नाही. ते त्याच्यावर चिडतील. पण त्याला आपले कृत्य बरोबरच आहे याची खात्री असल्यामुळे तो भोवतालच्या लोकांचा विरोध सहन करूनही त्याला इष्ट वाटेल तेच

करील. या परिस्थितीत त्याने अंधश्रद्धेचा त्याग केलेला असतो, आपल्या कर्माचे (जात मानण्याचे) घातक परिणाम पाहिलेले असतात व त्यापासून तो मुक्त झालेला असतो. इतर कोणत्याही बाबतीत नाही तरी कमीत कमी ह्या बाबतीत तो शहाणा असतो व जातीचे संरक्षण व्हावे म्हणून दुसरे काय म्हणतात हे पाहाण्याची त्याला गरज नसते. त्याने सत्य शोधलेले असते. इतरास त्याच्या क्रिया यांत्रिक व अविचाराच्या दिसत असतील पण त्या क्रिया योग्य आहेत याबाबत तो आपल्या मनात निःशंक असतो. एकेकाळी ज्याने तो बद्ध होता त्यापासून तो आता मुक्त झालेला असतो. या नीतीच्या प्रकारास हेतुविरहित नीती असेही नाव देता येईल. कारण ह्याप्रकारे नीतीने वागणाऱ्या माणसास आपल्या क्रिया योग्य आहेत हे स्पष्ट दिसते. त्या त्याच्या आत्मप्रगटीकरणाच्या स्वतंत्रतेच्या क्रिया असतात. या क्रियाद्वारे काही प्राप्त करावे हा हेतु त्याच्या मनात असत नाही.

ह्या प्रकारची नीती अंतिमची (absolute) आहे व म्हणून यांत्रिक (mechanistic) आहे असे इतरास वाटण्याचा संभव आहे. पण वर वर्णन केलेली, प्रामाण्यावर आधारलेली पहिल्या प्रकारची नीती व ह्या हेतुविरहित नीतीमध्ये जमीन अस्मानाचा फरक आहे. ह्या नीतीने वागणारा मनुष्य आपले विविध भ्रम व त्यावर आधारलेल्या क्रिया यापासून उत्तरोत्तर मुक्त होत जातो. निष्काम वृत्तीने सर्व भ्रमाचे परीक्षण केल्यामुळे तो त्याच्यापासून मुक्त होत जातो. जे लोक प्रामाण्यावर आधारलेल्या नीतीच्या अनुसार आचरण करतात त्यांच्याशी तो सहमत होत नाही. श्रद्धामूल प्रमाणाधिष्ठित नीती स्थिर असते पण स्वातंत्र्यावर आधारलेली नीती गतिशील असते. माणसाने सत्य शोधले व तो एखाद्या कार्यकारणापासून मुक्त झाला म्हणजे ज्या कार्यकारणाचे परिणाम घातक दिसतात त्या कार्यकारणशृंखलेत बद्ध राहण्याचे त्यास कारण उरत नाही. यामुळे त्याच्या क्रिया इतरास बदलती परिस्थिती लक्षात न घेणाऱ्या आहेत असे वाटण्याचा संभव असतो. उदाहरणार्थ असा मनुष्य प्रामाणिक असतो पण त्याचा प्रामाणिकपणा शास्त्रप्रामाण्य किंवा एखाद्या श्रेष्ठ व्यक्तीवरील विश्वासापासून निर्माण झालेला नसतो किंवा प्रामाणिकपणामुळे आपला विकास होईल हा हेतु मनात धरून तो प्रामाणिकपणे वागत नाही. त्याला दुसऱ्याचा छळ करावयाचा नसतो व स्वतःसाठी मिळवावयाचे नसते म्हणून तो प्रामाणिक असतो. प्रामाणिकपणे वागणे ही त्याची सहजस्थिती असते. त्यामुळे त्यास अप्रामाणिकपणे वागण्यात रुची नसते. ही स्थिती अर्थातच जो नीतीच्या दुसऱ्या प्रकाराच्या पलीकडे गेला आहे

अशा माणसाची असते. कारण तो आपल्या मानसशास्त्रीय गरजांपासून पूर्णपणे मुक्त असतो. पण त्याला पैसा, प्रतिष्ठा व अधिकार यासारख्या गोष्टी प्राप्त करण्याची थोडीफार अभिलाषा असली तर तो विचारी असल्यामुळे नीतीच्या प्रकारानुसार आचरण करील. कदाचित तो अप्रामाणिकपणानेही वागेल पण आपले हेतु व आपल्या क्रियांचे होणारे परिणाम दोन्ही डोळ्यासमोर असल्यास अशा क्रियेचे परिणाम कसे अयुक्त होतात ही जाणीव त्याच्यासमोर असल्यास तो लवकरच अशा अप्रामाणिकपणापासून मुक्त होऊ शकेल.

या प्रकारची नीती जे डोळसपणे वागतात त्यांनाच शक्य आहे. व आपणास कोणत्याही बाह्य देवदेवतांद्वारे नव्हे तर आपल्या कर्मामुळेच निसर्ग-नियमान्वये शिक्षा प्राप्त होते ह्याची जेथे जाणीव होते तेथेच ती टिकून राहाते. सुरवातीस माणसास बाह्य जगाचे ज्ञान होते तसतसा तो बाह्यपरिसरात बदल घडवून आणण्यासाठी कर्म करतो. पण ज्यावेळी मनुष्य ही स्थिती गाठतो की त्याला आपल्या हेतूचे परिणाम स्पष्ट दिसतात व आपण ज्या हेतूचे कार्य करतो ते हेतु जीवनात संघर्ष निर्माण करतात ह्याचे ज्ञान होते तेव्हा तो आपले हेतु शुद्ध असण्याकडे लक्ष पुरवतो. उदाहरणार्थ, विभक्तपणाने वाग-ल्याने पुढे त्याचे परिणाम घातक होतात हे त्यास स्पष्ट दिसू लागले म्हणजे तो आपले अनिष्ट हेतू तो टाकून देतो व त्या विशिष्ट हेतुपासून निर्माण होणाऱ्या सर्व संभाव्य परिणामापासून मुक्त होऊ शकतो.

व्यासांनी पुरस्कारलेली नीती पहिल्या प्रकारची नीती होय. अर्थात त्यांनी कर्माचे परिणाम लक्षात न घेता जेव्हा कर्म केले जाते त्या कर्मास सात्विक कर्म म्हणून संबोधिले आहे. यावरून त्यांनी तिसऱ्या प्रकारच्या नीतीचे विवेचन केले आहे असे वाटण्याचा संभव आहे. पण व्यासप्रणीत नीती त्या प्रकारची नाही कारण त्यांनी माणसाने बाह्यतः लादलेली शास्त्रोक्त कर्मे निमुटपणे करावी असे सांगितल्यामुळे त्यांच्या नीतीस विवेकाचा आधार नाही. शिवाय कर्मामुळे आपली बंधने कशी निर्माण होतात व त्यापासून माणसास मुक्ती कशी मिळते याचे ज्ञान झाल्याशिवाय मनुष्य मुक्त होऊ शकत नाही पण व्यासप्रणीत नीतिद्वारे या प्रकारचे ज्ञान प्राप्त होऊ शकत नाही. यामुळे हजारो वर्षे पर्यंत मनुष्य रुढ नीतीच्या चक्रात गुरफटलेला राहूनही तो स्वतंत्र होऊ शकला नाही.

व्यासांनी पुरस्कारलेली नीती यांत्रिक स्वरूपाची नीती होती. त्यांनी महाभारतात अंतिमच्या (Absolute) नीतितत्वाचा प्रचार केला. पण त्यांच्या

मध्ये त्यांना दोषही आढळले. अशी अंतिम (absolute) स्वरूपाची नीती कधी कधी अव्यवहार्य ठरते हे स्पष्ट करण्यासाठी त्यांनी उदाहरणेही दिली. पण धर्मशास्त्रापासून पूर्णपणे मुक्त अशा विचाराधिष्ठित कार्यकारणाची नीती स्वीकारण्यापर्यंत व्यासाची मजल गेलीच नाही. सर्वाभूतीसमभाव निर्माण झाला तरच मोक्षप्राप्ती होते ही गोष्ट त्यास मान्य आहे. पण त्यांना युद्धांत क्षणिक यश हवे आहे, युद्ध ही एक शाश्वत संस्था असून क्षत्रियांचे कर्तव्य युद्धात लढणे हे आहे असे ते समजतात. क्षत्रियानी युद्ध करताना ते इष्ट आहे किंवा अनिष्ट आहे यांचा विचारच करणे गैर आहे असे त्यांचे मत दिसते. याचाच अर्थ असा की व्यासाच्या तत्त्वज्ञानात आत्मसंशोधनास स्थान नाही. माणसाला स्वतःच सत्य शोधून काढण्याची उपजत शक्ती आहे असेही त्यांच्या विवेचनावरून वाटत नाही. आधुनिक विचाराने खचितच याच्यापुढील पल्ला गाठला आहे. विसाव्या शतकात दोन जागतिक युद्धे व त्यात होणारी असंख्य निरपराधी जनांची कत्तल पाहिल्यावर युद्ध कायमचे नष्ट होऊ शकेल किंवा नाही हा प्रश्न विचारवंतासमोर दत्त म्हणून उभा आहे. सध्या जगात युद्धपिपासू लोक मोठ्या प्रमाणात असले तरी ज्यास वीट आला असून ज्यांना युद्ध नको आहे असेही लोक फार मोठ्या प्रमाणावर आहेत. या लोकासमोर पहिल्या प्रकारच्या नीतीचा त्याग करून दुसऱ्या व तिसऱ्या प्रकारच्या नीतीचे वर्धन कसे करावे हा प्रश्न आहे. गीता या लोकांचे समाधान करू शकत नाही हे उघड आहे.

व्यासांच्या शिकवणुकीमुळे चांगले व वाईट हे स्वतःमध्ये नसून फक्त बाह्य परिस्थितीत आहे असा लोकभ्रम निर्माण झाला. व्यासांनी कर्माचे चांगले व वाईट कर्म असे दोन प्रकार केले. शास्त्रविहित कर्मे चांगली व त्याविरुद्ध कर्मे वाईट असा ग्रह लोकात निर्माण केला. चातुर्वर्ण्याची समाजव्यवस्था श्रेष्ठ; बाकी सर्व समाजव्यवस्था टाकाऊ अशाही प्रकारचा ग्रह निर्माण केला गेला, प्रत्येक गोष्टीसाठी एक सूत्र तयार केले गेले. शास्त्रविधीप्रमाणे केलेला यज्ञ फलदायक व बाकीचे यज्ञ अयुक्त, अशा रीतीने संपूर्ण जीवन शास्त्रवचनाप्रमाणे बद्ध केले गेले. त्यामुळे माणसास स्वतःच्या प्रज्ञेने कार्य करणे केवळ अशक्य होऊन बसले.

नीती याप्रमाणे सूत्रबद्ध असली म्हणजे मनुष्याला स्वतः अनुभव घेणे व स्वतःच्या बुद्धीने मूलभूत विचार करणे शक्य होत नाही. कोणत्याही विधानाचे रहस्य लक्षात घेण्याऐवजी तो त्यांच्या शब्दासच चिकटून राहतो. शास्त्रातील विधानांचा आपल्या कल्पनेप्रमाणे अर्थ लावतो व आपणास सर्व काही समजले

अशी स्वतःची समजूत करून घेतो. शास्त्रवचनाचे रहस्य न समजताच भीती-
मुळे त्याना स्वीकारतो. याचा परिणाम असा होतो की प्रत्येक बाबतीत तो
नियतवादी (दैववादी) बनतो. व आपण शास्त्रवचनाप्रमाणे वागतो तेव्हा
आपणास मोक्ष मिळेल अशी स्वतःची समजूत करून घेतो. आपल्या कर्मांचे
रहस्य समजून न घेतल्यामुळे त्याचे कर्म नित्यकर्म (routine) बनते. दुर्दैवाने
प्राचीन भारतीय संस्कृतीत बहुसंख्यकानी नियत नित्यकर्म केल्याने आपल्याला
मोक्ष मिळेल हा भ्रम स्वीकारला आहे. भारतीय संस्कृती टिकवून धरण्यासाठी
या प्रकारचा भ्रम जनतेत बुद्धिपुरस्सर निर्माण करण्यात आला. पण त्यामुळे
जनता नीतीच्या उच्च पायऱ्याने प्रवास करून जीवनाचा स्वतःच अनुभव घेण्या-
पासून वंचित राहिली.

व्यक्ती आणि समाज

प्राचीन आचार्यांनी समाजाला वळण लावण्यासाठी पूर्वापार चालत
आलेल्या परंपरा लक्षात घेऊन त्यांची ज्ञानाशी सांगड घातली. त्यानी निर्माण
केलेल्या समाजरचनेत धर्मग्रंथ, आचार्यांवर श्रद्धा व शब्दप्रामाण्य यांना महत्त्वपूर्ण
स्थान होते. त्यांनी त्या समाजात काही आदर्श गुण ओतण्याचा प्रयत्न केला
असला तरी समाजाच्या मूलभूत रचनेत बदल केला नाही. त्यांना स्थितिशील
समाज निर्माण करणे शक्य झाले नसते. हेही त्यानी स्थितिशील समाज निर्माण
केला त्याचे कारण असू शकेल. विविध शास्त्रांची निर्मिती करून त्यांनी सर्व
जनतेस समूहाच्या नीतीप्रमाणे वागण्याचे आवाहन केले. त्यांच्यापैकी काही
जणानी समूहाच्या नीतीपासून मुक्त व व्यक्तिविकासास आवश्यक असेही तत्त्वज्ञान
निर्माण केले हे अनेक उपनिषदांवरून स्पष्टपणे आढळून येते. पण सामान्य
माणसास हे तत्त्वज्ञान पेलण्यासारखे नव्हते. बहुतेक आचार्यांनी ज्यास वर नीतीचा
पहिला प्रकार म्हणून संबोधिले आहे अशा समूहाच्या नीतीसच प्राधान्य दिले.
समाजातील परंपरामुळे ही समूहाची नीती निर्माण झाली व प्राचीन आचार्यांच्या
शिकवणुकीमुळे तिला कमीअधिक प्रमाणात इष्टानिष्ट वळण प्राप्त होत गेले. ही
स्थिती हजारो वर्षेपर्यंत कायम राहिली व आपण आता अशा कालखंडात येऊन
पोहोचलो की यापुढे आपण केवळ शास्त्रोक्त सामूहिक नीतीने बद्ध राहावे किंवा
नीतीच्या वर निर्दिष्ट केलेल्या दुसऱ्या व तिसऱ्या अंगाचा गंभीरपणे विचार
करून, नीतीच्या कल्पनात बदल करून वैयक्तिक व सामाजिक विकास घडवून
आणावा याबद्दल निर्णय घेणे आवश्यक झाले आहे. आपण सामूहिक नीतीने
बद्ध नसावे किंवा स्वतंत्र प्रज्ञेचा उत्तरोत्तर विकास घडवून आणून त्यानुसार

आपले कर्तव्यकर्म करावे हा आपल्यापुढे प्रश्न आहे. या प्रश्नाचे उत्तर आपण पुढे समूहाच्या नीतीने बद्ध असावे असे असेल तर मग श्रीकृष्णाने अर्जुनास युद्धप्रसंगी कोणत्याही बाह्य परिस्थितीचा विचार न करता युद्ध कर असे जे उत्तर दिले आहे ते योग्य उत्तर होईल. उलट व्यक्तीने केवळ पारंपरिक नीतितत्वानुसार न वागता आपल्या प्रज्ञेचा विकास करून प्रत्येक वेळी इष्टानिष्ट कोणते ते ठरवावे असे या प्रश्नाचे उत्तर असेल तर मग श्रीकृष्णाने अर्जुनास दिलेले उत्तर चुकीचे होईल. या उत्तराने श्रीकृष्णाने अर्जुनाच्या वैयक्तिक विकासास प्रतिबंध घातला असा त्याचा अर्थ होईल.

येथे कोणी असे म्हणतील की अर्जुन क्षत्रिय होता व क्षत्रिय धर्माप्रमाणे युद्ध करणे हे त्याचे कर्तव्य होते. तो त्याचा स्वधर्म होता. त्याने युद्ध केले नसते तर तो मूलतः राजस प्रकृतीचा असल्यामुळे त्याच्यामध्ये जोपर्यंत काम अस्तित्वात आहे तोपर्यंत प्रकृतीने त्याला युद्ध करावयास प्रवृत्त केलेच असते. पण हे सर्व मान्य करूनही प्रश्न असा निर्माण होतो की क्षत्रियाच्याही जीवनात जेव्हा त्याचे काम किंवा युद्धप्रवृत्ती नष्ट झाली अशी वेळ येते किंवा नाही ? आपल्या प्रत्येकाच्या जीवनात निसर्गतः अशी वेळ येत असेल व मग मनुष्यास आपल्या नित्याच्या कर्मापासून मुक्त होता येत असेल किंवा संन्यासी होता येत असेल तर मग चातुर्वर्ण्यसंस्था ही युगेयुगे कायम टिकेल अशी संस्था खचित नव्हे. ती एक सोईची पद्धती आहे असे फार तर तिच्याबद्दल म्हणता येईल. व्यक्ती नित्याच्या जनराहाटीच्या काही कर्मापासून मुक्त झाली असली तरी ती सर्वच कर्मापासून मुक्त असते असे मानण्याचे कारण नाही. तिला कर्म करावे लागतेच. पण जर ती जनराहाटीच्या कोणत्याच कर्मापासून कधीच मुक्त होणार नसेल तर मग ती समाजाने स्वीकारलेल्या मूल्यापलिकडे कधीच जाणार नाही. त्या परिस्थितीत गीतेत जो त्रिगुणातीताच्या कल्पनेचा उल्लेख आहे त्याला काहीच अर्थ राहाणार नाही.

चातुर्वर्ण्यपद्धतीचा व त्रिगुणातीताच्या कल्पनेचा एकाच वेळी पुरस्कार करून व्यासांनी आपल्या विचारातील गोंधळच प्रदर्शित केला आहे. व्यासांच्या विचारसरणीतील हा गोंधळ त्यांनी वैयक्तिक नीतितत्वे व समूहाची नीतितत्वे यांची गल्लत केली याचा निदर्शक आहे. पण हा मुद्दा थोडा बाजूस सारून आता असा प्रश्न विचारू की अनेक व्यक्ती मिळून समाज बनतो म्हणून समाजाला घडविणारी प्रेरक व्यक्तीच नाही काय ? समाज व्यक्तीच्या गुणधर्माहून भिन्न राहू शकेल काय ? व्यक्ती ज्या गुणाची असते त्याच गुणाचा समाज बनतो

अनुक्रमणिका





हे जर खरे असेल तर व्यक्तीने जीवनाच्या अनुभवावरून काहीच न शिकता तिने नियत कर्म निष्कामपणे म्हणजे कर्माच्या फलाची इच्छा न धरता करावे असे सूत्र आपण तयार केले व सर्वच व्यक्ती त्याप्रमाणे वागू लागल्या तर त्यामुळे समाजाची योग्यप्रकारे धारणा होऊ शकेल काय ? येथे सूक्ष्म विचार केल्यास अशा रीतीने समाजाची धारणा होऊच शकणार नाही असे आपणास दिसून येते. व्यवहारात वागताना कर्माची फले कोणती होतात हे लक्षात घ्यावेच लागते. शिवाय कोणत्याही काळी समाजातील सर्वच माणसे यंत्राप्रमाणे वागतील अशी आपण कल्पनाच करू शकत नाही. अशा स्थितीत काही माणसे नियत कर्तव्यकर्म करू लागली व इतरजन स्वैराचाराने म्हणा किंवा स्वतःच्या अविवेकी बुद्धीने म्हणा वागू लागले तर त्या समाजात सुव्यवस्था नांदूच शकणार नाही. अशा स्थितीत जे तंतोतंत नियमांचे पालन करतात त्यांची दुर्दशा होईल. याचाच अर्थ असा की माणसाच्या जीवनात लवचिकपणा असला पाहिजे. त्याने केवळ आपल्या अंतस्थ प्रवृत्तीचे दमन न करता सर्व समाजाचा विचार करून इष्ट कोणते व अनिष्ट कोणते ह्याचा विचार करून वागले पाहिजे. तसेच समाजात योग्य रीतीने वागण्यासाठी आपल्यामध्ये आमूलाग्र परिवर्तन कशा रीतीने घडवून आणावे याचाही विचार केला पाहिजे.

समाजात योग्य बदल होण्यासाठी स्वतःमध्ये आमूलाग्र बदल घडून आला पाहिजे पण व्यक्तीमध्ये स्वतःला आमूलाग्र बदल घडवून आणण्याचे सामर्थ्य आहे किंवा नाही हा एक मूलभूत प्रश्न आहे. व्यक्तीमध्ये स्वतःत बदल घडवून आणण्याचे सामर्थ्य असेल तर स्वतःमध्ये बदल घडवून आणण्याचा अनुभव घेतल्यावर व्यक्ती इतरात बदल घडवून आणण्यासाठी झटेल. मग समाज त्या स्थितीत स्थितिशील राहणार नाही व आपणास आपल्या बुद्धीचा वापर करणे व विकास करणे शक्य होईल. समाज गतिशील बनेल या प्रकारचा समाज निर्माण करण्याचा प्रयत्न प्राचीनांनी केला नाही. याची मुख्य कारणे म्हणजे त्याच्या व्यक्ती व समाज यांच्यासंबंधीच्या कल्पना. प्राचीनांनी व्यक्ती व समाज यास स्थितिशील मापे (units) असे मानले व काही कल्पनांचा आधार घेऊन त्यांच्यामध्ये स्थिर संबंध प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न केला. या कल्पनास त्यांनी आध्यात्मिक तत्त्वे असे नाव दिले. याचा परिणाम असा झाला की या तथाकथित आध्यात्मिक तत्त्वांनी व्यक्ती व समाज यांच्यामधील बदलत्या संबंधाचे निरीक्षण करण्याची संधी पूर्णपणे नष्ट केली. सर्व माणसे एक हृदयाची व एक मनाची बनविण्याचा प्रयत्न झाला, या प्रयत्नात व्यक्तीमध्ये फरक असतात हे लक्षात घेण्याचे प्रयोजनच उरले नाही.

पण जीवन वस्तुतः कोणत्याही आध्यात्मिक तत्वाने बाह्यतः बांधले जाऊ शकत नाही. पूर्वीच्या लोकांना हजारो वर्षांच्या प्रयत्नानंतरही माणसाची वैयक्तिक मूल्ये वाटेल तशी चिरडता आली नाहीत. सध्याचा मनुष्य परावलंबी आहे. समाजाशी जुळते घेण्यासाठी तो सामाजिक मूल्ये स्वीकारतो ही गोष्ट खरी; पण वैयक्तिक अनुभवावर आधारलेली मूल्ये माणसाला एकाएकी त्यागता येत नाहीत हेही तेवढेच खरे आहे. तसा प्रयत्न केला असता माणसाचे जीवन भकास होते. आपण क्षत्रियवंशात जन्मलेल्या पांडवांमध्ये निरनिराळ्या वैयक्तिक मूल्य स्वीकारणाऱ्या व्यक्ती पाहातो. महाभारतात युधिष्ठिराचे वर्तन ब्राह्मणासारखे आहे. भीमाचे वर्तन क्षत्रियासारखे आहे तर अर्जुनाचे वर्तन काही प्रमाणात क्षत्रियाच्या वर्तनाशी जुळण्यासारखे आहे. पूर्वाचार्यांनी जन्मानुसार निरनिराळे वर्ण कायम करण्याचा प्रयत्न केला व प्रत्येक वर्णाने आपापली परंपरागत कर्मे करावी असे आग्रहाने सांगूनही त्याचा लाभ झाला नाही. त्यांना माणसाच्या स्वभावगुणात बदल करता आला नाही हेच यावरून दिसून येते. एखाद्या माणसाने आपल्या मूळ स्वभावास सोडून वागण्याचा प्रयत्न केला तर त्याचे जीवन संघर्षमय बनते. काही निर्बुद्ध माणसे वागतातही. त्या परिस्थितीत त्याचे जीवन नियतीच्या हातच्या बाहुल्यांप्रमाणे बनेल. या लेखमालेच्या दुसऱ्या लेखांकात एक परिच्छेद दिला आहे त्यात शास्त्रापासून योग्य धर्मतत्त्व कोणते याबाबत मार्गदर्शन मिळत नाही म्हणून युधिष्ठिराचे असमाधान व्यक्त झाले आहे. पांडवांपैकी भीम व इतरेजन अस्तित्वात असलेल्या समाजरचनेशी पूर्णपणे एकजीव होऊ शकले तरी युधिष्ठिर व अर्जुन त्यात पूर्णपणे एकजीव होऊ शकत नाहीत हे महाभारताच्या गोष्टीत स्पष्टपणे दिसून येते. या सर्व लोकांनी रूढ धर्माचे पालन केले असले तरी या समाजरचनेत त्यांना स्वतःच्या प्रज्ञेप्रमाणे वागण्याच्या उपजत प्रवृत्तीस वाव मिळू शकला नाही हे त्यांच्या निरनिराळ्या उदाहरणांवरून दिसून येते.

व्यक्ती सृजनशील आहे म्हणून व्यक्ती व समाज यांचे संबंध स्थिर नसतात; तर व्यक्तीमध्ये होत जाणाऱ्या विकासाप्रमाणे, त्याचप्रमाणे समाज-परिस्थितीप्रमाणे ते बदलत असतात, ही गोष्ट आपण लक्षात घेतली तर युधिष्ठिरासारख्या माणसाची वर वर्णन केल्याप्रमाणे स्थिती का होते हे सहज लक्षात येते. प्राचीन काळी आताप्रमाणेच धर्मतत्वे विद्यमान असतांना युधिष्ठिरास त्याच्यापासून समाधान मिळत नाही. रूढीप्रमाणे सर्व आयुष्य कंठत असताना आपल्या मनाविरुद्ध गोष्टी कराव्या लागतात असे त्यास स्पष्ट दिसते. सध्याच्या काळी बहुजनसमाजाची स्थितीही त्याच्यासारखीच झाली

आहे. धर्मतत्वे आपणास अनाठायी बांधून ठेवतात असे त्यांना वाटते. धर्मतत्वानी केवळ व्यक्तीला साचेबद्ध स्थितीत ठेवण्याचे कार्य केले. व्यक्तीचा आंतरिक विकास घडवून आणला नाही. म्हणून आपणास प्रज्ञेने वागावयाचे असेल तर व्यक्ती व समाज यातील परस्परसंबंध लक्षात घेऊन माणसामाणसात संघर्ष निर्माण करणाऱ्या सर्व बाबी नष्ट केल्या पाहिजेत. व्यक्तीव्यक्तीमधील परस्पर संबंधाचा विचार न करता कोणासही योग्य रीतीने वागता येणार नाही. केवळ प्रामाण्यावर भिस्त ठेवून इतरांच्या तंत्राने वागून कोणासही मुक्त होता येणार नाही. कोणत्याही क्षणी आपल्या प्रत्येकात जे काही उत्कृष्ट आहे ते समाजास देता येईल अशा रीतीने समाजाची रचना केली पाहिजे यासाठी आपण प्रयोगशील बनले पाहिजे. आपण प्रयोगशील असलो तर सत्य ही अगोदरच निश्चित केलेली गोष्ट नसून ती क्षणोक्षणी शोधून काढली जाणारी वस्तू आहे असे आपणास आढळून येईल. त्या परिस्थितीत आपण सत्यशोधक बनू व जीवनात उच्च मूल्ये कोणती त्याचा शोध करू.

व्यासाचे तत्वज्ञान ह्या जीवनदृष्टीस पोषक असे नाही, उलट ते अंध आज्ञापालनास प्रोत्साहन देणारे आहे. व्यास आपणास नियत कर्मे कर्तव्य म्हणून करावयास सांगतात. कर्मे अनासक्तपणे, स्वतःसाठी लाभाची इच्छा न धरता करावयास सांगतात. पण त्याचवेळी आपल्या कर्माचे फळ स्वर्गात मिळेल हे सांगावयास विसरत नाहीत. येथे व्यक्तीची भूमिका सत्यशोधकाची नसून अंध आज्ञापालनकर्त्याची आहे. अशा अंध-आज्ञापालनामध्ये वाढलेली व्यक्ती समाजात इष्ट बदल कोणते आहेत हे समजण्याची शक्ती पूर्णपणे गमावून बसेल यात शंका नाही.

व्यासपुरस्कृत समाजात माणसाची कर्तव्ये त्याच्या गुणावर आधारलेली नसून जन्मावर आधारलेली असल्यामुळे ती व्यक्तिजीवनात असंतुलन निर्माण करतात. मनुष्य श्रद्धेच्या प्रभावाखाली असल्यामुळे ही गोष्ट त्याच्या नजरेस येत नाही ही गोष्ट वेगळी. या प्रकारची कर्तव्ये समाजात समानसंधी निर्माण करण्यास अडथळा आणतात. अशा समाजात ज्यांना जन्माने चांगला सामाजिक दर्जा प्राप्त झाला आहे अशा सुस्थितीतील लोकांस इंद्रियजन्य मूल्याचा उपभोग घेता येतो. पण इतर लोकास समाजात हीन दर्जा व अनेक प्रकारच्या दगदगी यात काळ कंठावा लागतो. व्यासाचा धर्म आपल्यापाशी जे काही आहे त्यात सुख मानावयास शिकवतो म्हणजे विफलतेमध्येही सुख मानावयास शिकवतो. परंपरागत कर्तव्ये करीत असता मनुष्य त्यात यशस्वी होईलच हे सांगता येत नाही. मनुष्य

फळाची आशा सोडून वागला व आता नाही तर पुढच्या जन्मी आपल्या कर्मापासून लाभ होईल असा त्याला विश्वास असल्यामुळे भौतिक जीवनात अयशस्वी झाला तरी त्यास दुःख विशेष जाणवणार नाही हे खरे. पण तो यंत्रवत वागेल व याच कारणामुळे तो स्वतःच्या व समाजाच्या बदलत्या गरजा समजू शकणार नाही. आवडीचे काम केल्यामुळे प्राप्त होणारे समाधान त्यास लाभणार नाही व तो स्वतःचा व समाजाचा विकास साधू शकणार नाही.

ह्या प्रकारचे धार्मिक दडपण धर्मसंस्थेच्या पूर्णपणे अंकित असलेल्या समाजात इष्ट वाटत असले तरी लोकामध्ये सामाजिक जाणीव जसजशी वाढत जाते तसतशी ती लोकास असह्य होते व योग्य परिस्थिती निर्माण झाली असता लोक क्रांती करून असे दडपण झुगारून देतात. त्याची ही क्रिया आंधळेपणाची असते असे वाटण्याचा संभव आहे व ती प्रत्येक वेळी पूर्णपणे अविचाराचीच असते असे म्हणणे बरोबर होणार नाही. विशेषतः ज्या समाजात विकासाची संधी काही ठराविक मक्तेदाराकडे असते, तेव्हा ती सर्वांस प्राप्त व्हावी म्हणून समाजपरिवर्तन घडवून आणणे किंवा सर्वांच्या आंतरिक हिताच्या दृष्टीने सर्वजण सुखी व्हावे म्हणून जागृती घडवून आणून समाजात बदल घडवून आणणे अविवेकाचे आहे असे म्हणता येत नाही. केवळ परंपरेने प्रस्थापित केलेल्या सत्तेच्या विरुद्ध आहे म्हणून त्यास हीन लेखता येणार नाही. विद्वान लोक जीवनाचा अभ्यास करतात. माणसे निरनिराळ्या परिस्थितीत कसे वागतात ते पाहातात व नवीन समाजाच्या उभारणीसाठी आवश्यक असलेल्या गोष्टी लक्षात घेऊन नवसमाज निर्माण करतात. ही गोष्ट एकतर शांततेच्या मार्गाने घडून येवो किंवा ती हिंसेच्या मार्गाने घडून येवो. समाजजीवनासाठी ती एक आवश्यक बाब असते व जोपर्यंत जीवनाचा जास्त समज प्राप्त झाल्यामुळे त्यातील उणिवा समाजाच्या लक्षात येत नाहीत तोपर्यंत समाज त्यास मान्यता देतो ह्यात गैर असे काहीच नाही. हा नवनिर्मित समाज लोकांच्या आशाआकांक्षाचे प्रतिनिधित्व करतो. ह्या प्रकारच्या प्रत्येक सामाजिक बदलाने लोकांच्या कर्तव्यास पूर्वीपेक्षा जास्त संधी प्राप्त होऊ शकते.

या प्रकारचा प्रत्येक बदल समाजाच्या बाह्य स्वरूपात बदल घडवून आणतो. पण समाजात वरवरचे बदल घडवून न आणता मनुष्यस्वभावात मूलभूत बदल घडवून आणावयाचे असतील तर त्यासाठी वेगळ्या प्रकारच्या अनासक्त क्रियेची आवश्यकता असेल. हा बदल अर्थपूर्ण व्हावयाचा असेल तर त्याने माणसाला आंतरिक स्वातंत्र्य प्राप्त झाले पाहिजे, म्हणजे माणसात

अनुक्रमणिका

मूलतः राग लोभ द्वेष ईर्षा इत्यादि विकार आहेत ते नष्ट होऊन त्याची जागा प्रेम व सहानुभूतीने घेतली जावी याची जाणीव अखंडपणे ठेवली पाहिजे व त्यासाठी मार्ग गवसला पाहिजे. मग मनुष्य आपल्या विकारापासून जसजसा मुक्त होत जाईल तसतसा त्याला प्राप्त झालेल्या नवदृष्टीप्रमाणे तो नवीन गतिमान समाज निर्माण करू शकेल. पण असे सहसा घडत नाही. कोणत्याही विशिष्ट समाजरचनेत दुर्बलता कोणत्या असतात याची आपल्याला जाणीव असते. पण त्या दुर्बलता दूर करण्यासंबंधी आपल्यापाशी एखादा सिद्धान्त असतो तो बहुधा अज्ञानावर आधारलेला असतो. व्यक्ती अधिकाधिक स्वतंत्र कशी करता येईल याचा विचार करण्याऐवजी आपण समूहाची नीती स्वीकारतो. व रामराज्य प्रस्थापनेच्या इराद्याने आपण ती दुसऱ्यावर लादू इच्छितो. आपण तो सिद्धांत बुद्धीने स्वीकारलेला असतो. त्याच्या मर्यादा आपणास माहीत नसतात व आपणास वास्तवतेचे (reality) स्वरूप ज्ञात नसते म्हणून कोणत्याही प्रयोगाशिवाय व आपल्या सिद्धान्ताच्या मर्यादा लक्षात न घेता आपण आपल्या कल्पना समाजावर लादतो. पण जर व्यक्तिविकासासाठी योग्य प्रकारचे प्रयत्न समाजात होत असतील, आपले मन निरनिराळ्या विकारापासून कमीअधिक प्रमाणात मुक्त असेल व आपण प्रयोगशील असू तरच आपण निर्माण करणारा समाज पूर्वीच्या समाजाची नवीन आवृत्ती न बनता तो आपल्या योग्य जाणिवेमुळे निर्माण झालेला समाज असेल. या समाजात व्यक्तीचा आंतरिक विकास होत असल्यामुळे व समाज घटकात विकासास आवश्यक असणाऱ्या गोष्टीचे अनुभवनिष्ठ ज्ञान असल्यामुळे हा समाज गतिशील बनेल या समाजात लोकात सामाजिकतेची जाणीव उत्तरोत्तर वाढत जाईल

उच्च प्रकारची निष्कामवृत्ती व तद्भव निष्काम कर्म हातून घडण्यासाठी कृतीचे हेतू व तिचे परिणाम ह्याकडे सतत लक्ष देण्याची गरज असते. आपल्या हेतूचे परीक्षण करताना ते कोणत्या विकारापासून निर्माण होतात ते पाहिले पाहिजे, व परिणामाचे परीक्षण करताना ती विशिष्ट कृती विभक्तपणा किंवा भेद निर्माण करते काय ह्याकडे लक्ष पुरविले पाहिजे. एखाद्या मनुष्याला या प्रकारच्या परीक्षणाची निकड जितकी जास्त वाटेल तितकी तो आपल्या स्वनिर्मित भ्रमापासून मुक्त होऊ शकेल व केवळ दुसऱ्याचे अनुकरण करण्याचे सोडून देईल मग समाजात राहूनही त्याच्या भ्रामक मूल्याने तो मोहित होणार नाही कारण ती मूल्ये ज्या ज्या परावलंबी वृत्तीतून निर्माण होतात. त्यापासून तो मुक्त होईल व त्या मूल्यापासून जे सुखदुःख निर्माण होते त्याची आशाही धरणार नाही. त्यामुळे तो त्या मूल्यामुळे बद्ध होणार नाही व त्या मूल्यावर

अनुक्रमणिका

अधिष्ठित कर्महो करणार नाही. स्वतंत्र मनुष्य आपल्या क्रियानी बांधला जात नाही असे जे म्हटले आहे ते खरेच आहे. समाजात खोटी मूल्ये कोणती याचा त्याने समज प्राप्त केलेला असल्यामुळे तो इतराप्रमाणे त्या मूल्यास गुरफटून जात नाही. तो कर्म स्वयंस्फूर्तीने करतो. या कर्माच्या प्रतिक्रिया होणारच. पण त्या प्रतिक्रियांमुळे तो बद्ध होत नसल्यामुळे प्रतिक्रिया कोणतीही झाली तरी तो विवेकाने कार्य करतो.

काही लोकानी स्वतंत्र मनुष्य कोणतीही क्रिया करू शकतो व तो उदासीन असल्यामुळे कर्माने बद्ध होत नाही याचा अर्थ त्या माणसाने समाजात मान्यता पावलेली कोणतीही कर्मे केली तरी तो बद्ध होणार नाही असा केला व त्यावरून असा मनुष्य स्वतंत्र असल्यामुळे तो हिंसात्मक कर्महो करील किंवा इतराशी निर्दयतेने वागेल अशी स्वतःची समजूत केली आहे. पण ही समजूत चुकीची आहे. स्वतंत्र मनुष्य कर्मामुळे बद्ध होत नाही याचा अर्थ एवढाच की ज्या मूल्यामुळे समाजात संघर्ष निर्माण होतात अशा मूल्यांपासून तो मुक्त असतो. तो ज्या प्रमाणात संघर्ष निर्माण करणाऱ्या कारणांपासून मुक्त असेल त्या प्रमाणात त्याच्या क्रिया प्रेममूलक असतील. समाजाने स्वीकारलेल्या चुकीच्या मूल्यांपासून मुक्त असल्यामुळे इतरांप्रमाणे परिपाठाच्या (routine) कर्माचा बंध त्यास लागणार नाही एवढाच त्याचा अर्थ आहे. असा मनुष्य अनेक विकारोद्भव हेतूंपासून मुक्त असेल, जातिवाद, श्रीमंती सत्तेचा मोह, स्वतःचे विभक्त कुटुंब स्थापावे ही मनीषा इत्यादि गोष्टीपासून तो मुक्त असेल, असा निरनिराळ्या मूल्यांपासून मुक्त असलेला मनुष्य दुसऱ्याच्या भ्रामक मूल्यांशी तद्रूप होईल व त्यांच्या मूल्यास दुजोरा देऊन त्याच्या प्रतिस्थापनेसाठी धडपडेल हे कसे शक्य आहे ? असा मनुष्य आपल्या स्वतःच्या पातळीवर कार्य करील व दुसऱ्याची अज्ञानजन्य मूल्ये कशी भ्रामक आहेत हे इतरांस पटवून देण्यासाठी झटेल. तो दुसऱ्याच्या भ्रामक मूल्यास पाठिंबा देणार नाही.

अशा प्रकारचा मनुष्य निष्काम बुद्धीने वागू लागला तर त्याच्या वागणुकीचा समाजाच्या स्थैर्यावर कोणता परिणाम होईल ? मनुष्य जर स्वयंप्रकाश झाला तर त्याने हजारो वर्षापासून जी संस्कृती निर्माण केली ती विस्कटित तर होणार नाही ना ? मनुष्य खऱ्या अर्थाने निष्काम बुद्धीने वागू लागला तर व्यक्ती–व्यक्तीतील संबंध कसे राहतील ?

मनुष्य निष्काम वृत्तीने वागू लागला तर समाज गतिशील बनेल. या समाजात व्यक्तीच्या धंद्यापेक्षा तिच्या व्यक्तित्वाला जास्त महत्वाचे स्थान

दिले जाईल. व्यक्ती सामाजिक परंपरेपेक्षा श्रेष्ठ आहे हे लक्षात घेऊन व्यक्तिविकास साधला जाईल. तिच्यावर परंपरेचा अडसर घातला जाणार नाही. हा समाज गतिशील असला तरी त्याची गतिशीलता समाजातील व्यक्तीवर अवलंबून असेल. ज्या प्रमाणात व्यक्ती आपल्या चुकीच्या मूल्यांपासून मुक्त असेल त्या प्रमाणात समाज गतिशील होऊ शकेल. पण अशा समाजात व्यक्ती दुसऱ्यावर प्रेम करणारी असून दुसऱ्याचा छळ करणार नाही. समाज गतिशील असूनही सर्वजण परस्परांवर प्रेम करणार असल्यामुळे व विभक्तपणाची वृत्ती कमी कमी होत असल्यामुळे समाजात संघर्ष कमी होत जातील. समाज गतिशील असला तरी व्यक्ती विवेकी असल्यामुळे त्या समाजाशी सतत नव्याने जुळते घेऊ शकेल. अशा समाजात मनुष्य आपल्या स्वातंत्र्याचा सत्याशी प्रयोग करण्यासाठी उपयोग करील. कोणत्याही आर्थिक, सामाजिक, धार्मिक किंवा इतर स्वरूपाच्या आकृतिबंधास कायमचे बांधून न घेता जीवनातील संघर्षाचा अर्थ समजून घेईल. आपल्या क्रियांचे कार्य कारण समजून घेऊन जीवन सर्वांसाठी सुखी केले जावे यासाठी तो स्वातंत्र्याचा उपयोग करील. स्वातंत्र्याची ध्येये स्वातंत्र्यच आहे ह्याचा तो प्रत्यक्षपणे अनुभव घेईल व जेथे प्रेम, बुद्धि, स्वातंत्र्य एकवटले आहे त्या स्थितीकडे वाटचाल करू लागेल.

अशा समाजात ब्राह्मण चांगला ब्राह्मण बनण्याचा, क्षत्रिय चांगला क्षत्रिय बनण्याचा, वैश्य चांगला वैश्य व शूद्र चांगला शूद्र बनण्याचा प्रयत्न करणार नाही. आजपर्यंतच्या समाजात ही चुकीची कल्पना स्वीकारली गेली व समाज विकसनशील आहे ही गोष्ट लक्षात न घेताच समाजात स्थिर आकृतिबंध निर्माण करण्याचा प्रयत्न केला गेला; पण नवीन समाजात प्रत्येक व्यक्ती सर्वांच्या गरजा समजून घेऊन स्वतःचा विकास साधील ती केवळ स्वतः पुरतेच पाहाणार नाही तर दुसऱ्याला मदत करण्याची इच्छा धरीत असतानाच आपल्या क्रियांचे जीवनातील स्थान कोणते यांचेही भान ठेवील. आपण सकाम वृत्तीने वागतो त्याचे कोणते परिणाम होतात ह्याचे निरीक्षण करीत असतानाच ती आपला स्वार्थ बाजूस सारून निष्काम वृत्तीने वागणे म्हणजे काय याचा अनुभव घेईल व त्यामुळे तिच्या जीवनात आमूलाग्र बदल होत जाईल, अशा समाजात शूद्राला उच्च गुण प्राप्त करण्याची मुभा असेल तो वैश्य किंवा क्षत्रिय किंवा ब्राह्मणाचे काम करू शकेल व हीच गोष्ट वैश्य, क्षत्रिय व ब्राह्मण यांना लागू राहील, अशा समाजात कोणीही आपल्या नित्याच्या रूढीजन्य क्रियेत समाधान मानणार नाही. सतत नित्यक्रमाचा उद्योग करणार नाही.

स्थितप्रज्ञाच्या अवस्थेबद्दल सध्या लोकात गैरसमज आढळून येतात. आपले मन विशिष्ट विचार–आचाराच्या सवयीत गुंतवून घेऊन समाजाच्या प्रश्नांबाबत उदासीन वृत्ती धारण करणारी व्यक्ती स्थितप्रज्ञ म्हणून संबोधण्यात येते. पण खरा स्थितप्रज्ञ मनुष्य क्रियाशील व सर्वांभूती समभाव ठेवणारा असतो. त्यास स्वातंत्र्याचे महत्त्व कळते व तो भीतीमुळे स्वीकारलेल्या विश्वासापासून उत्तरोत्तर स्वतंत्र होत जातो. यासाठी जेथे प्रज्ञेचा उत्तरोत्तर विकास होत आहे अशा निष्कामवृत्तीची गरज आहे. निष्कामवृत्ती बाळीस लावली म्हणजे मग व्यक्ती कर्मसातत्याचा हव्यास धरीत नाही. ती सतत स्वतःच्या प्रज्ञेने शोधून काढलेल्या नवीन मूल्यांनुसार वागू लागते.

योग्य दिशेने वाटचाल करणाऱ्या समाजात स्थिर शास्त्रास स्थान राहणार नाही. अशी शास्त्रे लोकात रुढी व परंपरांमध्ये गुंतवून ठेवून सत्य-शोधन करण्यापासून अलिप्त ठेवतात. पण व्यक्ती सृजनशील असली तर ती जीवनाच्या बदललेल्या बाबी लक्षात घेऊन नवीन शास्त्रे निर्माण करील. ती कोणत्याही जुन्या शास्त्रास कायमची बद्ध राहाणार नाही. व्यक्ती व समाज यांचे बदलते संबध लक्षात घेऊन नवीन ज्ञान व नवीन मूल्ये प्रस्थापित करील.



अनुक्रमणिका





डॉ. गणेश थिटे

उपनिषदांतील यातुधर्मात्मक घटक

ज्या ग्रंथांमध्ये यातुधर्मात्मक घटक असण्याची शक्यता सकृद्दर्शनी वाटत
नाही अशा ग्रंथांमधील यातुधर्मात्मक घटकांकडे अभ्यासकांचे स्वाभाविकच दुर्लक्ष
झाले आहे. कारण अशा ग्रंथांच्या मुख्य विषयाचा आणि यातुधर्मात्मकतेचा
खरे म्हणजे संबंध नसतो पण प्राचीन भारतीय साहित्याच्या सर्वच प्रकारांमध्ये
यातुधर्मात्मकता आढळून येते. म्हणूनच प्राचीन भारतीय तत्त्वज्ञानात्मक किंवा
तथाकथित शास्त्रीय ग्रंथामध्ये आढळणाऱ्या यातुधर्मात्मकतेकडे पुरेसे लक्ष दिले
गेले पाहिजे. ह्या दृष्टीने प्रस्तुत निबंधात उपनिषदातील यातुधर्मात्मकतेकडे लक्ष
वेधण्याचा प्रयत्न केला आहे.

उपनिषद् ग्रंथांमध्ये आपणास अनेक मागासलेल्या प्रकारच्या, शास्त्रपूर्व
(“प्रिमिटिव्ह”) कल्पना आढळतात; त्यामुळे त्यात यातुधर्मात्मक कर्मकांडही
आल्यास त्यांमध्ये आश्चर्यजनक काही नाही. उपनिषदातील प्राचीन किंवा मुख्य
मानल्या गेलेल्या उपनिषदांचा मुख्य विषय तत्त्वज्ञान असला तरी त्यात यातु-
धर्मात्मक कर्मकांडही आढळून येते ह्याची अभ्यासकांनी दखल घेतलेली दिसून
येत नाही. उत्तरकालीन मानल्या गेलेल्या अनेक उपनिषदांमध्ये तर तत्त्वज्ञान
मुळीच नसून केवळ यातुधर्मात्मकताच आहे. प्रस्तुत निबंधात सामान्यपणे प्राचीन
व मुख्य मानल्या गेलेल्या उपनिषदातील यातुधर्मात्मक विधींचा आढावा घेणे
अभिप्रेत आहे.

अन्नरूप ब्रह्माची उपासना करण्याचा यात्वात्मक उपयोग असल्याचे
तैत्तिरीय उपनिषद् ३.१० येथे सांगितले गेले आहे. ह्या ब्रह्माची प्रतिष्ठा म्हणून
उपासना करणाऱ्याला प्रतिष्ठा मिळते; महान् म्हणून उपासना करणाऱ्याला
मोठेपणा मिळतो; मन म्हणून उपासना करणारा मानवान् होतो; नमः म्हणून
उपासना करणाऱ्यापुढे सर्व काम नम्र होतात; ब्रह्म म्हणून उपासना करणारा
ब्रह्मवान् होतो; ‘ब्रह्मणः परिमरः’ म्हणून उपासना करणाऱ्याचे शत्रू मरतात.

अनुक्रमणिका

उपनिषदांमध्ये व इतरही वैदिक साहित्यामध्ये ज्ञान ही एक यात्वात्मक शक्ती मानली असून केवळ ज्ञानामुळे हव्या त्या इष्ट गोष्टी घडून येतात असे सांगितलेले असते. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाप्रमाणे भारतीय तत्त्वज्ञान व विशेषत: वैदिक तत्त्वज्ञान हे केवळ पुस्तकी " ॲकॅडेमिक " नसून ते उपयोजित, " ॲप्लाईड " आहे. म्हणून भार्गवी वारुणी विद्या ह्या नावाने ओळखला जाणारा ब्रह्मज्ञानाचा उपदेश सांगून झाल्यावर तैत्तिरीय उपनिषद् ३.६ मध्ये असे म्हटले आहे की हे ज्ञान ज्याला कळले तो प्रतिष्ठित होतो; अन्नवान् , अन्न खाणारा, प्रजा, पशु, ब्रह्मवर्चस ह्यांनी महान् बनतो. कौषीतकिब्राह्मण– उपनिषदात (१.४) ब्रह्मज्ञान्याला मिळणाऱ्या ऐंद्रिय उपभोगांचे कल्पनारम्य वर्णन केले आहे. अशा माणसाला ब्रह्मलोकात पाचशे अप्सरा मिळतात. त्यातील शंभरांच्या हातात फळे; शंभरांच्या हातात माळा; शंभरांच्या हातात वस्त्रे; शंभरांच्या हातात अंजन, शंभरांच्या हातात चूर्ण (सुगंधी) असते. त्या त्याला ब्रह्मालंकाराने अलंकृत करतात. त्याच उपनिषदात आधी (१.३) असे म्हटले आहे की ह्या ब्रह्मज्ञान्याला कधी वार्धक्य येत नाही. अशा रीतीने तत्त्वज्ञान हे अनेक यातुधर्मात्मक रीतीने एक ऐन्द्रिय उपभोगप्राप्तीचे साधन मानले आहे. अथर्ववेदातील १.३२ हे ब्रह्मवर्णनपर सूक्त स्त्रीचे वंध्यत्व दूर करण्यासाठी करावयाच्या विधीत वापरावे हे कौशिकसूत्र ३४.१ मधील विधानही ह्याच दृष्टीने पाहण्याजोगे आहे.

बृहदारण्यकोपनिषद ६.४.१४ व पुढे येथे संततीच्या प्राप्तीसाठी विविध प्रकारचे विधी सांगितले आहेत. गोरा, एक वेदपाठ करील असा व दीर्घायुषी पुत्र व्हावासा वाटत असेल तर दुधात शिजवलेला भात तुपासह पतिपत्नींनी खावा. पिंगट रंगाचा पिंगट डोळे असलेला, दोन वेद पाठ करील असा, व दीर्घायुषी पुत्र हवा असेल तर दहीभात शिजवून खावा. सावळ्या रंगाचा, तांबूस डोळ्यांचा, तीन वेद पाठ करणारा, दीर्घायुषी असा मुलगा व्हावासा वाटत असेल तर पाण्यात भात शिजवून खावा. पंडित मुलगी व्हावी असे वाटत असेल तर तिलयुक्त भात शिजवून खावा. विद्वान् , प्रसिद्ध, सभेत जाणारा, वक्तृत्वयुक्त, असा पुत्र हवा असल्यास गायीच्या किंवा बैलाच्या मांसासह भात शिजवून खावा. ह्याच संदर्भात अग्नि, अनुमति, सवितृ इत्यादी देवतांना आहुती देण्याचेही विधान आहे, तसेच संभोगाच्या वेळी विष्णू , त्वष्टृ , प्रजापति, सिनीवाली, अश्विन् ह्यांना उद्देशून प्रार्थनाही करावयाची आहे. प्रसूतीच्या वेळी पत्नीवर 'यथा वायुः' ह्या मंत्राने पाणी शिंपडावे. पुत्र जन्मल्यावर अग्नी पेटवून अग्नीला आहुती द्याव्यात. मुलाच्या उजव्या कानात वाक् हा शब्द तीनदा उच्चारावा. तसेच त्याचे वेद असे एक गुप्त नाव ठेवावे.

कौषीतकि ब्राह्मणोपनिषदामध्ये आपल्या संततीला दीर्घायुष्य प्राप्त व्हावे म्हणून एक यातुधर्मात्मक विधी सांगितला आहे, त्यामध्ये दरमहा अमावास्ये-नंतर चंद्र दिसल्यावर त्याच्याकडे हिरवे गवत फेकावे आणि आपल्या मुलांच्या दुःखामुळे आपणास रडावे लागू नये अशा अर्थाची प्रार्थना करावी (२.५). पित्याने बाहेर गावाहून परत आल्यावर आपल्या पुत्राच्या मस्तकाला स्पर्श करून आपल्या पुत्राला दीर्घायुष्य प्राप्त व्हावे अशा अर्थाचे मंत्र म्हणावेत. त्यांमध्ये प्रजापती व इन्द्र ह्यांना प्रार्थना आहेत. मग मुलाच्या मस्तकाचे तीनदा अवघ्राण करून तीनदा हिंकार करावा (कौ. ब्रा. उप. २.७).

आपले पाप नष्ट करण्याकरता पुढील विधी करावा. आचमन करून सूर्याला माझे पाप दूर कर अशी प्रार्थना करावी (कौ. ब्रा. उप २.५).

शत्रूच्या नाशासाठी अनेक प्रकारचे अभिचारविधीही उपनिषदांमध्ये सांगितले गेले आहेत. ज्याला पुत्र नसेल त्याने आप्यायस्व... (ऋ. १.९१.१७) सं ते पयांसि (ऋ. १.९१.१८), यमादित्या:... (तै. सं. २.३.५.३ इत्यादी) हे मंत्र म्हणून आपल्या शत्रूच्या प्रजा, पशू, इत्यादी गोष्टी नष्ट व्हाव्यात अशी प्रार्थना करावी (कौ. ब्रा. उप. २.५). मनुष्य जे करतो ते ब्रह्माचाच आविष्कार आहे हे सांगून झाल्यावर कौ. ब्रा. उप. २. ८. मध्ये असे सांगितले गेले आहे की हे जो जाणतो त्याच्यावर उत्तरेचा व दक्षिणेचा दोन्ही पर्वत कोसळले तरी त्याला ते पाडू शकणार नाहीत. उलट अशा जाणत्या माणसाचा द्वेष जो करील तो किंवा हा जाणता मनुष्य ज्याचा द्वेष करीत असेल तो मात्र मरून जाईल. आपल्या पत्नीच्या जाराचा नाश करण्यासाठी बृहदारण्यकोपनिषदात (६.४.१८) पुढील विधी सांगितला आहे. न भाजलेल्या पात्रात अग्नी पेटवावा, त्यात शर नावाचे गवत उलटे टाकावे व त्यावेळी मी तुझे प्राण हरण करतो इत्यादी अर्थाचा मंत्र म्हणावा. हा विधी जाणणाऱ्या ब्राह्मणाने शाप दिलेला कोणताही मनुष्य निरिन्द्रिय होऊन, सर्व पुण्य नष्ट होऊन मरतो. दुसऱ्याच्या वस्तू आपणांस मिळाव्यात ह्यासाठी कौषीतकि ब्राह्मणउपनिषदात (२.२) पुढील विधी सांगितला आहे. पौर्णिमेला किंवा अमावास्येला अग्नी पेटवून त्याच्या भोवती पाणी शिंपडून आज्याने आहुती द्याव्यात. त्यात वाक्, प्राण, इत्यादी देवतांना आहुती असून ह्या देवतांनी मला दुसऱ्याची अमूक गोष्ट मिळवून द्यावी अशी इच्छा व्यक्त केली आहे. लांगूलोपनिषदात हनुमानाला अशी प्रार्थना केली आहे की माझ्या सर्व शत्रूंना तोड, खा; माझे मात्र सर्व रक्षण कर. ह्या अर्थाचे शब्द म्हणून मग ओं ह्रां ह्रीं ह्रूं ह्रुं फट् घे स्वाहा असे म्हणून आहुती द्यावी.

एखाद्या पुरुषाचे किंवा स्त्रीचे प्रेम मिळवण्यासाठी पौर्णिमेला किंवा अमावास्येला अग्नी पेटवून त्या व्यक्तीची वाक्, प्राण, मन, डोळा, कान इत्यादी सर्व माझ्या ठिकाणी अर्पण केले जावोत अशा अर्थाचे मंत्र म्हणून आहुती द्याव्यात. मग ह्या आहुतींचा धूर हुंगून, उरलेले आज्य अंगाला लावून हव्या असलेल्या व्यक्तीला स्पर्श करावा, किंवा नुसते जवळ उभे राहावे. किंवा वाऱ्याकडे पाठ करून त्या व्यक्तीशी संभाषण करावे. म्हणजे त्या व्यक्तीचे प्रेम मिळते (कौ. ब्रा. उप. २.३).

शिक्षकाला उपयुक्त असे काही विधी तैत्तिरीय उपनिषदात सांगितले आहेत. त्यांमध्ये इंद्राला बुद्धी, अमृतत्व देण्याची प्रार्थना आहे. तसेच आपले ज्ञान सुरक्षित राहू देण्याची प्रार्थना आहे. आपल्याकडे विद्यार्थी यावेत ह्यासाठी शिक्षकाने ह्या अर्थाचे मंत्र म्हणून आहुती द्याव्यात आणि धात्याला अशी विनंती करावी की जसे पाणी उताराकडे तसे विद्यार्थी माझ्याकडे येवोत. शिक्षकाला जर आपण यशस्वी, श्रीमान् व्हावे असे वाटेल तर त्याने मग ह्या देवतेला आहुती द्याव्यात (तै. उप. १.४).

उपनिषदांमध्ये इतरही काही संकीर्ण विधी आहेत. उदाहरणार्थ अक्षि-उपनिषदातील चाक्षुष्मती विद्या वाचल्यास माणसाला नेत्ररोग होणार नाहीत. तसेच त्याच्या कुलात कुणी अंध निपजणार नाही.

उपनिषदात उच्च, तत्त्वज्ञानात्मक विचार आहेत असे जरी आपणास वाटत असले तरी उपनिषदांमध्ये वरीलप्रमाणे अनेक यातुधर्मात्मक विधीही आहेत हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. काहीवेळा असे मानण्यात येते की उपनिषदे ही कर्मकांडाला विरोधी आहेत; ती अध्यात्मप्रधान असून ब्राह्मणग्रंथातील अतिरेकी कर्मकांडवादाविरुद्ध बंड ह्या स्वरूपाची आहेत; उपनिषदे "तत्त्वज्ञान" शिकवतात; पण "धर्म" ह्या विषयाबाबत ती मौन बाळगतात; इत्यादी. परंतु ही सर्व विधाने काटेकोरपणे तपासल्यास असे आढळून येईल की ह्या विधानांमध्ये फार मर्यादित प्रमाणातच सत्य आहे. कारण उपनिषदांमध्ये क्वचित् काही ठिकाणी यज्ञविरोधी विचार आले असले तरी उपनिषत्साहित्याचा साकल्याने विचार करता असे दिसून येते की ती संपूर्णपणे यज्ञविरोधी नाहीत. उपनिषदात अनेकदा यज्ञाच्या परिभाषेतच तत्त्वज्ञान मांडण्याचा प्रयत्न असतो. तसेच औपनिषदिक विचारांसारखेच काही विचार यज्ञविषयक गूढ चर्चेत ब्राह्मणग्रंथातही आले आहेत. ब्राह्मणग्रंथाचे हितसंबंध व उपनिषदांचे हितसंबंध परस्परविरुद्ध नसून

ते परस्परपूरक आहेत. ब्राह्मणग्रंथ व उपनिषद्ग्रंथ ह्यांच्यात केवळ विषयभेद आहे; मतभेद नाही. उपनिषदातील यातुधर्मात्मक विधी ब्राह्मणग्रंथांतील यातुधर्मात्मक विधींहून तत्त्वतः भिन्न नाहीत. उपनिषदे ब्राह्मणग्रंथांनी सांगितलेल्या धर्माशी व त्यातील कर्मकांडाशी केवळ विरोधी नाहीत असे नव्हे तर ती अनेकदा अप्रत्यक्षपणे व काही वेळा प्रत्यक्षपणे त्या धर्माला व कर्मकांडाला पुष्टीच देत असतात उत्तरकालीन उपनिषदांपैकी अनेक उपनिषदेही तंत्रसदृश असून यातुधर्मात्मक विधींनी व कल्पनांनी परिपूर्ण आहेत. अशा रीतीने विचार केला असता उपनिषदे व कर्मकांड आणि उपनिषदे व भारतीय धर्मविचार ह्यांचे घनिष्ठ संबंध स्पष्ट होतील.



ग्रंथ समीक्षण – ग्रंथसमीक्षक : श्री. वा. म. कुलकर्णी

रसभावविचार : (भरतमुनींच्या नाट्यशास्त्रातील अध्याय ६ व ७ यांचे अभिनवभारतीसह सटीप मराठी भाषांतर)

भाषांतरकार :– प्रा. र. पं. कंगले; प्रकाशक :– सचिव, महाराष्ट्र राज्य साहित्य–संस्कृति मंडळ, सचिवालय, मुंबई – ४०००३२ (एकूण पृष्ठे : ४५१ किंमत रु. २३/-)

भरताने नाट्यशास्त्रावरील आपल्या संस्कृत ग्रंथाच्या ६ व्या व ७ व्या अशा या दोन अध्यायात मिळून आपला रससिद्धान्त मांडला आहे. या रस-सिद्धान्ताचे सूक्ष्म, चिकित्सक व मूलगामी विवेचन अभिनवगुप्ताने (अभिनवाने) नाट्यशास्त्रावरील आपल्या टीकेत (अभिनवभारतीत) केले आहे. भोज, रामचंद्र व गुणचंद्र यांसारखे एकदोन अपवाद वगळता मम्मटापासून जगन्नाथ-पंडितापर्यन्त सर्व आलंकारिकानी अभिनवगुप्ताला अनुसरूनच रसस्वरूपाचे विवरण केले आहे. तेव्हा या दोन रस व भावविषयक अध्यायांचे व त्यावरील 'अभिनवभारती' या टीकेचे मराठीत यथार्थ भाषांतर होणे व संस्कृतच्या अथवा भारतीय साहित्यशास्त्राच्या आधुनिक अभ्यासकांना ते उपलब्ध होणे नितांत आवश्यक होते. 'अभिनवभारती' ही भ्रष्ट पाठामुळे काही ठिकाणी अत्यंत दुर्बोध झाली असल्याने असे यथार्थ भाषांतर करायला संस्कृत साहित्य-शास्त्राच्या व्युत्पन्न, चिकित्सक व मर्मज्ञ अभ्यासकाची फार आवश्यकता होती. काम मोठे किचकट, कष्टाचे व जिकीरीचे असल्याने इतके दिवस अभ्यासू लेखक तिकडे वळलेले दिसत नाहीत. परंतु प्रा. कंगले यांनी हे आव्हान स्वीकारून या ग्रंथाद्वारा भाषांतराचे हे काम यशस्वी रीत्या तडीस नेले आहे. भ्रष्ट पाठांच्या बाबतीत पाठभेदांची चर्चा आणि तौलनिक व उपयुक्त टीपा हा या ग्रंथाचा विशेष आहे व तो चिकित्सक अभ्यासकांना स्वागतार्ह वाटेल. शिवाय, संबंधित प्रश्नांची चर्चा करणारी त्यांची ७८ पृष्ठांची प्रदीर्घ विवेचनात्मक प्रस्तावना हाही या ग्रंथाचा दुसरा विशेष होय. या प्रस्तावनेत (उपोद्घातात) भारतीय (= भरतमुनीचे) नाट्यशास्त्र, त्याच्या विविध आवृत्त्या, त्यांचे गुणावगुण, त्यात संगृहीत केलेल्या नाट्योत्पत्ती, प्रेक्षागृह, नृत्य, गीत, वाद्य, रस, भाव, पाठ्य, अभिनय, रूपकप्रकार इत्यादी विषयांचा अध्यायक्रमाने परिचय, नाट्य-शास्त्राची रचना, संस्कृत नाट्याची उत्पत्ती, नाट्योत्पत्तीविषयीची विद्वानांची विविध मते, तसेच ग्रंथाचे संकलनात्मक स्वरूप, ग्रंथकार, ग्रंथाचा रचनाकाल,

नाट्यशास्त्रावरील विविध टीकाकार, वार्त्तिककार हर्ष, भट्ट उद्भट, भट्ट लोल्लट, श्रीशंकुक, कीर्तिधर, भट्टनायक व अज्ञात टीकाकार यांचा संक्षिप्त परिचय आणि अभिनवभारतीकार अभिनवगुप्ताच्या जीवनाविषयी, ग्रंथाविषयी व कालाविषयी विस्तृत माहिती, अभिनवभारतीची हस्तलिखिते व तिचे प्रकाशन, तिच्या प्रकाशनामुळे संस्कृत साहित्यशास्त्राच्या चर्चेला मिळालेली नवीन चालना भारतीय साहित्यशास्त्रातील रससिद्धान्ताचे महत्त्वाचे स्थान, भरताचा रस-सिद्धान्त, भट्ट लोल्लट, श्रीशंकुक, भट्टनायक यांनी रससूत्राची केलेली व्याख्या, अभिनवाने केलेले विस्तृत विवरण व शान्तरसप्रकरण, भरताच्या रसविषयक मताहून अभिनवाच्या मताची भिन्नता, अभिनवाची टीकापद्धती, आणि प्रस्तुत भाषांतराची भूमिका असे विषय आले आहेत. पृ. ७९ ते ३४९ ही सहाव्या रसाध्यायाने व्यापली आहेत. ७ व्या भावव्यंजक अध्यायाच्या प्रास्ताविकात (पृ. ३५१–३६०) त्या अध्यायात अंतर्भूत झालेल्या भाव, विभाव, अनुभाव, स्थायिभाव, व्यभिचारिभाव आणि सात्त्विकभाव, व्यभिचारी आणि सात्त्विक भावांची रसानुरूप योजना, या विषयांची चर्चा केली असून त्या अध्यायावरील अभिनवभारतीच्या भाषांतरासंबंधीची भूमिका विशद केली आहे. कल्पलताविवेकातील ३३ व्यभिचारी भावावरील टीका ही मूळ अभिनवभारतीमधून जशीच्या तशी उद्धृत केली आहे हे प्रस्तुत समीक्षकाचे मत* मान्य करून या अध्यायावरील अभिनवभारतीच्या भाषांतरात त्याही टीकेचा समावेश केला आहे. पृ. ३६१ ते ४४८ ही ७ व्या अध्यायाच्या व त्यावरील अभिनवभारतीच्या उपलब्ध भागाच्या भाषांतरास वाहिली आहेत. पृ. ४४९ ते ४५१ वर ग्रंथकारांनी पुरवणी टीपा दिल्या आहेत. या टीपा सहाव्या अध्यायासंबंधी असून कल्पलताविवेकामधील पाठांची समीक्षा त्यात आहे. १७ पैकी दोन पाठांबद्दलच ग्रंथकारांनी नापसंती व्यक्त केली असून बाकीचे पाठ मूळचे अभिनवभारतीमधीलच असावेत व ते सयुक्तिक आहेत असे म्हटले आहे. शेवटची दोन पाने शुद्धिपत्र देतात.

प्रा. कंगले यांनी भरताच्या पाठ्यसंहितेचे व अभिनवाच्या टीकेचे प्रौढ व भारदस्त मराठीत सुरेख भाषांतर केले आहे, भाषांतराचे कोणतेही पान उघडून या विधानाची सत्यता पडताळून पहाता येईल. काही ठिकाणी त्यांनी कल्पिलेले वा सुचविलेले पाठ मूळ अभिनवभारतीत होते याला अन्यत्र प्रमाण

* "अभिनवभारती चॅप्टर सेव्हन रिकव्हर्ड ?" — जर्नल ऑफ द ओरिएन्टल इन्स्टिटयूट, व्हॉल्यूम २०, नं. ३, मार्च १९७१.

मिळते ही गोष्ट प्रा. कंगले त्यांना अभिमान आणि आनंद वाटावा अशीच आहे. उदाहरणार्थ, पृ. १५५–१५६ वरील 'प्रतिपत्तिमात्रादिविवृत्तप्ररोचितात्' या अशुद्ध पाठावरील चर्चा पहावी. त्यात सुचविलेल्या 'प्रतिपत्तिमात्रादितिवृत्त-प्ररोचितात्' (पृ. १५४) या पाठाला कल्पलताविवेकात [प्रतिपत्ति इति वाक्यार्थ-प्रतिपत्तिमात्रात् । (स्पष्टीकरणासाठी म्हणून उद्धृत केलेल्या प्रतीकाचा) इतिवृत्त इति । इतिवृत्तम् इतिकर्तव्यतेत्यर्थः ।] दुजोरा मिळतो. हा कल्पलता-विवेकातील पाठ त्यांच्या अवलोकनात आला असता तर 'इतिवृत्तम् इतिकर्तव्य-तेत्यर्थः' या स्पष्टीकरणावर त्यांनी अवश्य विवेचक टीप लिहिली असती. स्पष्टीकरणार्थ आवश्यक तेवढ्याच टीपा त्यांनी दिल्या आहेत. पाल्हाळ कुठेही नाही. काटेकोरपणा आणि नेमकेपणा हे त्यांच्या लेखनशैलीचे विशेष नजरेत भरतात.

शास्त्रविषयक मराठी ग्रंथाची भाषा प्रौढ व संस्कृतप्रचुर असणे स्वाभाविक आहे. तथापि काही काही ठिकाणी मराठी भाषांतरात आलेले प्रतिपत्ती (पृ. १५४), आथर्वण (पृ. २८२), उद्वेजन (पृ. ३०५) यासारखे संस्कृत शब्द टाळता आले असते तर बरे झाले असते असे वाटते. पाठभेदचर्चा वाचताना ग्रंथकारांच्या वेधक, चिकित्सक आणि संशोधक दृष्टीचा प्रत्यय वाचकास वारंवार येत राहतो. मात्र काही ठिकाणी ग्रंथकाराशी सहमत होणे अवघड वाटते. या ठिकाणी अशा काही स्थळांची चर्चा करणे उचित ठरेल. ग्रंथकारानी व अन्य विद्वानांनी ही चर्चा तपासून पहावी.

अशी मतभेदाची काही स्थळे वगळता प्रा. कंगल्यांचा प्रस्तुत ग्रंथ नितान्त सुंदर आहे. हा ग्रंथ लिहून प्रा. कंगले यांनी मराठी शारदेच्या अंगावर एक तेजस्वी अलंकार चढवला आहे. नाट्यशास्त्रातील इतर महत्त्वाच्या अध्यायांचे व त्यावरील अभिनवभारतीचे असेच सटीप भाषांतर प्रा. कंगल्यांच्या हातून तयार झाल्यास शास्त्रीय मराठी वाङ्मयात मोलाची भर पडून मराठी भाषा शास्त्रीय विचार प्रकट करण्यास अधिकाधिक समर्थ होईल आणि तिला आगळे तेज प्राप्त होईल याची खात्री वाटते.

मतभेदाची काही प्रमुख स्थळे पुढे दिली आहेत :–

१) न च सा चर्वणा प्राङ्मानान्तराद् येनाधुना स्मृतिः स्यात् ।

अ. भा. १. पृ. २८४–८५.

या वाक्याचे भाषांतर पुढीलप्रमाणे दिले आहे :

" आणि तो आस्वाद अगोदरच्या प्रमाणामुळे आलेला नसतो की ज्यामुळे त्याला आता स्मृती म्हणता येईल." (पृ. १७५)

" 'प्राङ्मानान्तरात्' म्हणजे मागे येऊन गेलेल्या प्रत्यक्षादी प्रमाणांच्या-मुळे आता उत्पन्न झालेली असे स्वरूप असलेली (चर्वणा)" (पृ. १७८).

ग्रंथकारांनी 'प्राङ्' हे मानान्तराचे विशेषण मानून अर्थ केला आहे तो तितकासा रमणीय वाटत नाही. लोचनामध्ये अशाच आशयाचे अभिनवाचे वाक्य आले आहे : न चासौ चर्वणा प्रमाणान्तरतो जाता पूर्वम्, येनेदानीं स्मृतिः स्यात्। (पृ. १५६ ध्वन्यालोकावरील लोचन). तेव्हा 'प्राङ्मानान्तराद्' या अर्थ 'प्रमाणान्तरतो जाता पूर्वम्' असा घेणे उचित ठरेल.

२) प्रहसनरूपस्यानौचित्यस्य त्यागः सर्वपुरुषार्थेषु व्युत्पाद्यः।
अ. भा. १ पृ. २९६

या वाक्याचे भाषांतर ग्रंथकारांनी पुढीलप्रमाणे केले आहे :
"प्रहसनस्वरूपाचे जे अनौचित्य त्याचा त्याग सर्व पुरुषार्थांच्या बाबतीत अवलंबिला पाहिजे." (पृ. २१२)

पुढे 'सर्व पुरुषार्थेषु' यासंबंधी टीप दिली आहे :
"सर्व रसांचा संबंध कोणत्या ना कोणत्या तरी पुरुषार्थाशी आहे हे मागे दाखवून दिले आहे. म्हणून रसात अनौचित्य येता कामा नये." (पृ. २१४).

वरील भाषांतर व टीप अभिप्रेत अर्थ व्यक्त न करता काहीसा विचित्र अर्थ मनात उपस्थित करतात. मुळातील 'प्रहसनस्वरूपस्यानौचित्यस्य' हे शब्द घोटाळा करणारे असल्यामुळे फसगत होणे स्वाभाविक आहे. परंतु अभिनवाला काय म्हणावयाचे आहे ते कल्पलताविवेक, हेमचंद्राचे काव्यानुशासन, व रामचंद्र व गुणचंद्र यांचे नाट्यदर्पण या ग्रंथांतील पुढील अवतरणावरून कळून येते.

प्रहसन इति। प्रहसनरूपकेण हि राजपुत्रादीनां सर्वपुरुषार्थेष्वनौचित्यत्यागविषया व्युत्पत्तिराधीयत इत्यर्थः। — क. ल. वि. पृ. ११२, पं. १२–१४.

प्रहसने तु स्त्रीबालमूर्खाणां हास्यप्रयोगदर्शनेन नाट्ये प्ररोचना क्रियते। ततः क्रमेण नाट्ये प्रवृत्ताः शेषरूपकैर्धर्मार्थकामेषु व्युत्पाद्यन्ते। प्रसङ्गतश्च भगवत्तापसविप्रादीनां वृत्तच्युतानां कापुरुषाणां वृत्तं शुद्धं तथा वेश्याचेटनपुंसकविटधूर्तबन्धकीप्रभृतीनां प्रवर्तकाख्यस्य च कामिनो वृत्तं संकीर्णं लोकवार्तादम्भधूर्तविवादबहुलं त्याज्यतया व्युत्पाद्यते। — काव्यानुशासन पृ. ४४५

प्रहसनेन च बालस्त्रीमूर्खाणां हास्यप्रदर्शनेन नाट्ये प्ररोचना क्रियते। ततः सञ्जातनाट्यरुचयः शेषरूपकैर्धर्मार्थकामेषु व्युत्पाद्यन्ते। तथा वृत्तच्युतस्य

पाखण्डिप्रभृतेर्वृत्तं शुद्धम् , बन्धक्यादेश्च धूर्तादिसङ्कुलं सङ्कीर्णं वृत्तं त्याज्यतया व्युत्पाद्यत इति ।

नाट्यदर्पण पृ. ११८

(३) कामनाभिलाषमात्ररूपा हि रतिरत्र व्यभिचारिभावो न स्थायी । सा तु स्थायिकल्पत्वेनाभाति । ...... तत्संस्पर्शे ह्यभिलाषोऽस्य विलीयेत एव । पृ. २११

टीपेत पाठचर्चा करताना ग्रंथकार म्हणतात मुळात " तस्य तु " (' सा तु ' ऐवजी) असे आहे. दुसऱ्या आवृत्तीच्या संपादकांनी ' तस्य स तु ' अशी दुरुस्ती केली आहे. पण ' तस्य मूळ असण्याचा संभव नाही. "

' अभिलाषोऽस्य विलीयेत ' हा पाठ ध्वन्यालोक–लोचनातील पाठावरून दुरुस्त करून घेतला आहे. हस्तलिखितात येथे ' अभिमानः ' आहे. पण अभिमानाचा येथे काही संबंध नाही. अभिलाषच अधिक समर्पक आहे. आणि क्रियापदाचे ' विलीयेत ' असे विध्यर्थी रूपही आवश्यक आहे. "

मूळ पाठ संदर्भात बसतच नसेल तर दुरुस्त करणे योग्यच ठरते. आणि दुरुस्त पाठाला अन्यत्र अनुकूल आधार मिळाला तर उत्तमच. प्रस्तुत संदर्भात ' सा तु ' असा पाठ दुरुस्त करण्याची आवश्यकता भासत नाही. येथे " सीताया रावणं प्रति रत्यभावाद् रसाभासः " हे मनात ठेवून अभिनव लिहीत* आहे ही गोष्ट ध्यानात घेतली तर ' तस्य ' ने त्याला ' रावणस्य ' असा अर्थ अभिप्रेत आहे हे लक्षात येते. आणि रावणाला सीतेबद्दल वाटणारी रति ' स्थायिकल्प ' सदरात घालणे योग्यच आहे. पुनः ' तस्य तु ' हा पाठच मूळचा असला पाहिजे असे म्हणावयाला हेमचंद्राचा आधार आहे. तसेच हेमचंद्राचा ' अभिमान ' या पाठालाच दुजोरा आहे. हेमचंद्राने अभिनवभारतीमधून पुढील-प्रमाणे वाक्ये घेतली आहेत :–

अत्र तु कामनाभिलाषमात्ररूपा रतिर्व्यभिचारिभावो न स्थायी
तस्य तु स्थायिकल्पत्वेनाभाति । ..... तत्स्पर्शे ह्यभिमानोऽस्य लीयेतैव.

पृ. १४९ पं. १४–१६

* हे ग्रंथकाराचे विधान चिंत्य आहे. हेमचंद्रापुढे अभिनवभारतीतील ' अभिमान ' हाच पाठ होता. अभिनवाने एकाच संदर्भात दोन ठिकाणी हे दोन वेगळे शब्द वापरले आहेत. तेव्हा ' स्थितस्य गतिश्चिन्तनीया ' या न्यायाने विचार करायला हवा. रावण हा लंकेचा सम्राट, जगज्जेता, ' सीतेने आपल्याला झिडकारावे ' या विचाराने त्याचा अहंकारच गळला असता असे प्रस्तुत ठिकाणी अभिनवाला म्हणावयाचे असेल.

'लीयेत' ह्या पाठाला 'लीयेत इति नश्येत्' असे स्पष्टीकरण देणाऱ्या क. ल. वि. चा. (पृ. ३१२ पं. ११) दुजोरा आहे. "अभिमानाचा येथे काही संबंध नाही. अभिलापच अधिक समर्पक आहे.*"

४) यथा हि 'वधिते लुनाहि . . . . . लद्धा' इति,

तथा 'कमसूपेरंग' इत्यादि। अ. भा. १ पृ. ३०५

ग्रंथकारांनी (पृ. २४४) या दोन उदाहरणांविषयी टीपेत म्हटले आहे की 'दुर्दैवाने या चमत्काराची उदाहरणे म्हणून उद्धृत केलेले दोन गाथांचे अंश इतक्या भ्रष्ट स्थितीत आहेत की त्यातून काही अर्थनिष्पत्ती होत नाही." या दोन उदाहरणांपैकी पहिले उदाहरण प्रस्तुत समीक्षकाने शुद्ध स्वरूपात सादर केले होते‡ ते मूळ अपभ्रंश पद्य व त्याची संस्कृत छाया पुढीलप्रमाणे आहे :

दीवडि तेल्लु णाहि पलु द्रम्मु गविट्ठा।
लावण्णुज्जलंगु धरि ढोल्लु पइट्ठा॥
(दीपके तैलं नास्ति पलं द्रम्मं गवेषितम्।
लावण्योज्ज्वलाङ्गो गृहे प्रियतमः प्रविष्टः॥)

५) जुगुप्सा स्थायिन्यपीह निषिद्धा न्यायसिद्धा स्थायिनामपि व्यभिचारित्वमनुज्ञापयति। आलस्यादि च स्वविभावप्रमा(म)-दादिविषयमेव निषिद्धम्। तेन 'वपुरलसलसद्बाहु लक्ष्म्याः' (वेणी. १.२) इति तथा कतिचिदहानि वपुरभूत् केवलमलसेक्षणं

* अभिनवभारती ही टीका लिहिण्यापूर्वीच ध्वन्यालोकावरील लोचन ही अभिनवाची टीका लिहून पूर्ण झाली होती ही गोष्ट सर्वमान्य आहे. या लोचन टीकेत दोन ठिकाणी रसाभासाची चर्चा करताना शृंगाराभासाचे अभिनव-भारतीत उद्धृत केलेले "दूराकर्षणमोहमन्त्र इव मे . . . . ." हे रावणाच्या तोंडचे वाक्यच अभिनवाने उदाहरण म्हणून दिले आहे.

". . . . अनौचित्येन तदाभासः रावणस्येव सीतायां रतेः। . . . ."
(पृ. ७८)

यथा रावणकाव्याकर्णने शृंगाराभासः। . . . . . (पृ. १७८)

‡ पहा : "सम आस्पेक्ट्स् ऑफ प्राकृत व्हर्सेस इन अलंकार वर्क्स" जर्नल ऑफ द युनिव्हर्सिटी ऑफ बॉम्बे, व्हाल्युम ३८, नंबर ७४, ऑक्टोबर १९६९.

तस्याः (विक्रमोर्वशीयम् ५.८) इत्यादिनापि रूपकं मन्तव्यम् ।

अभिनवभारती १. पृ. ३०६

ग्रंथकारांनी 'न्यायसिद्धस्थायिनामपि' व 'इत्यादि न विरोधकं मन्तव्यम्' असे दुरुस्त पाठ दिले आहेत. व पहिल्या पाठाचे 'न्यायाने सिद्ध झालेले स्थायिभाव सुद्धा' असे भाषांतर केले आहे.

तथापि हेमचंद्राच्या काव्यानुशासनात (पृ. १०६-१०७) अभिनवभारतीमधील मूळ पाठ सुरक्षित असल्याचे दिसून येते : जुगुप्सा . . . न्यायसिद्धं स्थायिनामपि व्यभिचारित्वमनुज्ञापयति । . . . . इत्यादि न विरूपकं मन्तव्यम् ।

'न्यायसिद्धं' चा अन्वय 'व्यभिचारित्वम्' शी अन्वर्थक होतो. तसेच 'इत्यादिनापि रूपकं . . .' हे 'इत्यादि न विरूपकं' चे भ्रष्ट रूप आहे हे सहज उमगते.

६) स्वप्ना (सुप्ता)न्तर्भूतोऽपि स्वप्नः प्राधान्यादुपात्तः । . . .
'सिविणवए विहुदोसु ... विउति ।'...इत्यादी हि स एव प्राणः ।

अ. भा. पृ. ३०७

'स्वप्नामध्ये सुद्धा ... स्मरण झालेला . . . रोमांच इ.' (पृ. २५१) असे भाषांतराच्या संदर्भात लिहून टीपेत 'दुसरे प्राकृत गाथेचे उदाहरण अपूर्ण आणि अस्पष्ट आहे. त्यात स्वप्नात अनुभवलेल्या मीलनाच्या स्मृतीने आलेल्या रोमांचाचा निर्देश असावा असे वाटते' (पृ. २५२) असे ग्रंथकारांनी म्हटले आहे. ह्या प्राकृत अस्पष्ट गाथेपुढे सर्वांनी हात टेकले आहेत. ही गाथा बहुधा खाली दिलेली असावी असे येथे सुचवावेसे वाटते:—

सिविणअखणसुत्तुट्ठिआए पुणरुत्तदंसणमणाए ।
बालाए णिमीलिअलोअणाए दिवसो वि वोलीणो ॥
(स्वप्नक्षणसुप्तोत्थितायाः पुनरुक्तदर्शनमनस्कायाः ।
बालाया निमीलितलोचनाया दिवसोऽपि व्युत्क्रान्तः ॥)

भोजाने 'शृंगारप्रकाश' या आपल्या ग्रंथात 'प्रवासचर्या' अथवा 'प्रवासोपवर्णन' या नावाच्या ३१ व्या प्रकाशात (पृ. ११०३) 'सुस्वप्नदर्शनकाण्डात' "अपर्याप्तरूपो मानसप्रत्यक्षेण प्रियजनावलोकः" याचे उदाहरण म्हणून ही गाथा उद्धृत केली आहे. अभिनवभारतीमधील व शृंगारप्रकाशामधील संदर्भसाम्य लक्षात घेऊन ही सूचना केली आहे. विद्वानांनी तिचा विचार करावा.

७) संभोगेऽपि रतिश्रमकृतनिद्रादि यद्यप्यस्ति तथापि न रतौ तच्चित्रतामाधत्ते विप्रलम्भे तु तद्रतिभावनापरस्परोऽत (नापरम् । अत) एव निद्रादिबाहुल्यापेक्षं चेत्थमभिधानम् । अ. भा. पृ. ३०७

वरील उताऱ्यातील अधोरेखित वाक्य दुर्बोध आहे. म्हणून ग्रंथकारांनी "तद्रतिभावनापरत्वेनोक्तमेव " 'अशी दुरुस्ती करून "पण विप्रलम्भात ते (निद्रादि) रतिभावनेच्या संबंधातच निर्दिष्ट आहेत." असे त्याचे भाषांतर केले आहे.

या संदर्भात हेमचन्द्राने अभिनवभारतीमधील प्रस्तुत उद्धरणात सुरक्षित ठेवलेला पाठ अधिक योग्य ठरावा.

" यद्यपि रतिश्रमकृतं निद्रादि (या पुस्तकात 'निद्रापि' असा पाठ आहे तो मुद्रणदोष असावा.) संभोगेऽप्यस्ति, तथापि न तद् रतौ चित्रतामाधत्ते, विप्रलम्भे तु तद् रतिविभावना (पाठभेदः रतिभावना) परम्परोदितमेव . . . । पृ १०९ पं. १८–२०

८) तादृश्यां दशायां स्वजीवितनिन्दात्मिकायां तद्देहोपभोगसाररत्यात्मकावस्थाबन्धोऽपि विच्छिद्यत एवेति सम्भव एव । अ. भा. पृ. ३०७.

ग्रंथकारांनी अधोरेखित पाठाऐवजी 'आस्थाबन्धोऽपि विच्छिद्येत' (पृ. २५०) असा दुरुस्त पाठ दिला आहे. हेमचंद्राने मात्र हे अवतरण पुढील-प्रमाणे नोंदले आहे :–

तादृश्यां दशायां . . . रत्यात्मकास्थाबन्धादि विच्छिद्यत एवेत्यसंभव एवेति । पृ. ११०

'अवस्थाबन्ध' बद्दल 'आस्थाबन्ध' ही दुरुस्ती योग्यच आहे असे हेमचन्द्राच्या पाठावरून व संदर्भावरूनही दिसून येते.

" कुत्सिता तु संभवेऽपि नेति वृद्धाः । " या मताविरुद्ध अभिनव स्वतःचे मत ' वयं तु ब्रूमः । ' अशी सुरवात करून सांगत आहे. तेव्हा हा संदर्भ पाहता " असंभव एवेति " हा हेमचंद्राचा पाठ सयुक्तिक आहे असे वाटते.

९) अत एव सुकविना वाक्यभेदेनापि मरणमाख्यातम् ।

अ. भा. पृ. ३०७.

हाच पाठ या ग्रंथातही स्वीकारला आहे. तथापि ' वाक्यभेदेनापि इति । आस्तां विधेयतया पदबन्धत्वेन " ही क. ल. वि. (पृ. ३१४) मधील टीप

लक्षात घेता हेमचंद्राचा (पृ. ११० पं. १९) ... 'मरणं नाख्यातम्' । हा पाठच समर्पक वाटतो.

१०) अन्ये त्वाहुः मरणमिति न जीवितवियोग उच्यते । अपि तु चैतन्यावस्थैव प्राणत्यागकर्तृतात्मिका या संबन्धाद्यवसरगता मन्तव्या व्यभिचारिभावेनेति ... । अ. भा. पृ. ३०७

या ग्रंथातही हाच पाठ ठेवला असून ह्याचे "तिला संबंध वगैरेचा अवसर मिळाला" असे भाषांतर केले आहे. परंतु हा पाठ (व हे भाषांतर) अर्थहीन आहे. हेमचंद्राने अभिनवभारतीमधील मूळ अचूक पाठ सुरक्षित ठेवला आहे. तो असा 'पाशबन्धाद्यवसरगता' हा पाठ लिहिताना रत्नावली नाटकातील 'तद्यावदेतया माधवीलतया पाशं विरच्याशोकपादप आत्मानमुद्बध्य व्यापादयामि । (इति लतापाशं रचयन्ती) हा तात, हा अम्ब, एषेदानीमहमनाथाशरणा विपद्ये मन्दभागिनी । (इति कण्ठे लतापाशमर्पयति ।)' असे स्वतःशी बोलणारी सागरिका आणि हा प्रसंग अभिनवाच्या मनःचक्षुपुढे असावा. रत्नावलीतील कित्येक वाक्ये व श्लोक अभिनवभारतीत उद्धृत झाले आहेत. तेव्हा हे अनुमान बरोबर असावे.

११) भोगस्य तु पारतन्त्र्यादेवान्यसंमीलने शृंगारभंग इति दर्शितम् । –या ग्रंथात (पृ. २६३) 'भोगस्य' असा जो पाठ आढळतो तो 'भोग्यस्य' ऐवजी अनवधानाने मुद्रणदोष राहिला असल्यामुळेच. कारण भाषांतरात योग्यच पाठ स्वीकारला आहे. मूळ अभिनवभारतीत (पृ. ३११) पण 'भोग्यस्य' असाच बिनचूक पाठ आहे.

१२) विषयसामग्रीसंपूर्णो रस इति ये मन्यन्ते तेषां भ्रान्तिकारणमयं श्लोकः, स चेत्थं व्याख्यातो न भ्रान्तिजनकः । – अ. भा. पृ. ३१०

"विषय–सामग्रीने संपूर्ण असतो तो रस असे जे मानतात त्यांच्या मनात हा श्लोक भ्रांति उत्पन्न करील. पण वरीलप्रमाणे त्याची व्याख्या केली तर भ्रांति उत्पन्न होणार नाही." असे या वाक्याचे भाषांतर करून ग्रंथकारांनी टीपेत म्हटले आहे की, "... मागे रससूत्रावरील व्याख्येत ज्या सांख्यटीकाकारांच्या मताचा परामर्श घेतला होता त्यांचा हा निर्देश आहे. त्यांच्या मताप्रमाणे बाह्य विषयसामग्रीमुळे सुखदुःखस्वरूपाचा रस उत्पन्न होतो. प्रस्तुत श्लोकामुळे त्या टीकाकारांच्या मनात गोंधळ उत्पन्न होईल. कारण यात संपूर्ण विषयसामग्रीचा निर्देश नाही, शिवाय पुरुषाचा शृंगाररस म्हणून निर्देश केला आहे." हे भाषांतर व

ही टीप अभिनवाच्या अभिप्रायाच्या अगदी उलट आहे असे वाटते. अभिनवाच्या
मते पुरुष म्हणजे या ठिकाणी संवेदनस्वरूपाचा भोक्ता अभिप्रेत आहे आणि
भोक्ताच स्थायिसंविद्रूप असतो. त्यामुळे तो रतीच असतो." या अभिप्रायाच्या
अगदी विरुद्ध मत (सांख्य)टीकाकारांचे आहे. संपूर्ण विषय-सामग्री हीच रस
असे ते मानतात. असे मानावयाला त्यांना भरताचा खरोखरी आधार नाही.
परंतु प्रस्तुत श्लोक (ना. शा. ४६) त्यांच्या भ्रान्त मताला कारण आहे. या
श्लोकात सुखप्रधान अशा वस्तूंच्या बाबतीत संपन्न असलेला, ऋतु, माल्य
इत्यादींचे सेवन करणारा, (व) प्रमदेसहित असणारा पुरुष "शृंगार या
संज्ञेने निर्देशिला आहे "– असे भरताने म्हटले असल्याने या टीकाकारांना संपूर्ण
विषयसामग्री म्हणजेच रस अशी भ्रान्ति उत्पन्न झाली पण आम्ही (अभिनवाने)
व्याख्या केली आहे तशी व्याख्या केली असता भ्रान्ति उत्पन्न होणार नाही.

१३) स्मितस्ये (ऽचे) षत्तायाम् । हसितं ततो विशेषेण । ततोऽपि परस्य
गतं समीपगतमन्यत् । अपहसितमतिशयेन चेत्युपसर्गभेदादर्थभेदः ।

अ. भा. पृ. ३१५

" स्मितस्येषत्तायां हसितम्, ततो विशेषेण विहसितम्, ततोऽपि परस्य
समीपगतमुपहसितम्, अन्यदपहसितम्, अतिशयेनातिहसितं चेत्युपसर्गभेदादर्थ-
भेदः ।" असा पाठ या ग्रंथात (पृ. २७३) दिला आहे. मूळ अभिनवभारतीत
छापलेला पाठ अशुद्धच आहे. परंतु या ग्रंथात दुरुस्त करून दिलेला पाठ (व
"स्मित थोडे असले म्हणजे हसित " हे भाषांतर) पण चूकच आहे. 'स्मित'
व 'हसिता'च्या भरताने दिलेल्या व्याख्या पाहता हेमचंद्राने दिलेला पुढील
पाठच मूळ अभिनवभारतीमध्ये असला पाहिजे याबद्दल संदेह नाही.

स्मितस्य ईषत्तायां व्यपगतायां हसितं, ततो विशेषेण (विहसितम्),
ततोऽपि परस्य समीपं गतम् (उपहसितम्), अन्यदपहसितम्, अतिशयेन (अति-
हसितं) च, इत्युपसर्गभेदादेवार्थभेदः ।

पृ. ११५– पं. २५–२७.

" ईषद्विकसितैर्गण्डैः कटाक्षैः सौष्ठवान्वितैः ।
अलक्षितद्विजं धीरमुत्तमानां स्मितं भवेत् ॥
उत्फुल्लानननेत्रं तु गण्डैर्विकसितैरथ ।
किंचिल्लक्षितदन्तं च हसितं तद्विधीयते ॥"

या भरताने केलेल्या व्याख्येतील अधोरेखित पदे विचारात घेता आणि
" धीरम् इति मन्थरं कृत्वा ईषत्वं निवार्याह विकसितैरिति ।" ही कल्पलता-

अनुक्रमणिका

विवेकातील (पृ. ३१४) टीप लक्षात घेता हेमचंद्राचा पाठच बरोबर असल्याची खात्री पटते.

धीरमिति मन्थरं कृत्वा ईषत्वनिर्वाहः । अ. भा. पृ ३१५

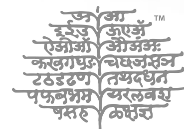
ह्या ग्रंथात हाच पाठ स्वीकारला असून " धीर म्हणजे संथ याने थोडे-पणाचे कार्य साधते " (पृ. २७४) असे त्याचे भाषांतर केले आहे. परंतु पाठ अशुद्ध आहे त्यामुळे भाषांतर पण चुकले आहे हे वरील " ईषत्तायां " पाठाच्या चर्चेवरून, विशेषतः " धीरमिति मन्थरं कृत्वा ईषत्त्वं निवार्याह " विकसितैरिति" या कल्पलताविवेकाच्या टीपेवरून स्पष्ट होईल.

साहजिकच " स्मिताचेच संक्रमण होऊन हसित उत्पन्न होते, म्हणून त्यातही स्मिताची ईषत्ता असते " ही या ग्रंथातील टीप (पृ. २७४) चुकीची ठरते. तसेच " विकसितैरिति " ह्या अवतरणावरील टीकेचा शब्द गहाळ झाला आहे असे दिसते. ही या ग्रंथात (पृ. २७५) व्यक्त केलेली शंका बरोबर नाही असेही कल्पलताविवेकातील वर उद्धृत केलेल्या पाठावरून लक्षात येईल.

१४) जिह्माख्यया भाविन्या दृष्टचा निरीक्षणं यत्र ।

अ. भा. पृ. ३१६

या टीकेतील ' भाविन्या 'चे भावयुक्त दृष्टीने (केलेले) असे भाषांतर या ग्रंथात (पृ. २७५) केले आहे ते चिंत्य आहे" ' भाविनी'चा अर्थ "पुढे सांगितल्या जाणाऱ्या (future), असा करणे अधिक उचित ठरेल. ' दीप्तरस-काव्ययोनिः– इति भाविना लक्षणेन' असे डिमाबद्दल अभिनवाने ३४० पृष्ठावर म्हटले आहे. तेथे ' पुढे सांगितले जाणारे ' असाच भाविन्‌चा अर्थ आहे. तसेच ६–८३ श्लोकावरील टीकेत अभिनव 'अध्यायार्थमुपसंहरन् भाविनोऽवकाशं ददत्' म्हणतो तेथेही ' भाविनो ' चा आगामी असाच अर्थ आहे. हाच अर्थ मनात ठेवून कल्पलताविवेकामध्ये 'इति जिह्माख्यया दृष्टचा निरीक्षणं यत्र' (पृ. ३१४) असे अभिनवभारतीतील उद्धरण देण्यात आले असावे. ' भाविनी ' चा भावयुक्त हा अर्थ असता तर तो शब्द गाळण्याचे काहीच कारण नव्हते. तो शब्द गाळ-ण्याचे कारण म्हणजे नाट्यशास्त्राच्या आठव्या अध्यायात येणाऱ्या " दृष्टी " कल्पलता विवेकात येणार नव्हत्या हेच होय. ' जिह्मा ' दृष्टीच्या लक्षणातील "तिर्यग्‌निरीक्षिणी" हा क. ल. वि. तील पाठ "तिर्यङ्‌निरीक्षणे" पेक्षा अन्वया-र्थाला अधिक योग्य आहे.





१५) "व्याधेः इ. सातव्या अध्यायातील व्याधि वगैरे शब्दांवरील टीकाही उपलब्ध नाही" असे ग्रंथात (पृ. २८१) म्हटले आहे. एका अर्थी ते खरेही आहे. परंतु क. ल. वि. मधील उद्धरणात ३३ व्यभिचारिभावांवरील अभिनवभारती सुरक्षित आहे हे मान्य झाल्यावर व्याधि, उन्माद, अपस्मार वगैरे शब्दावरील टीका उपलब्ध आहे असे मानणे ओघानेच आले. या ग्रंथात पृ. ४२१–३० वर व्याधि व उन्माद व पृ. ४२२–२३ वर अपस्मार या व्यभिचारी भावांच्या लक्षणांचे व त्यावरील टीकेचे (अभिनवभारतीचे) भाषांतर आले आहे.

१६) उपघातो गृहभृत्याद्युपमर्दनम्. । अ. भा. पृ. ३२०

या टीपेचे "'उपघात म्हणजे घर, नोकर वगैरेंना इजा करणे' असे या ग्रंथात भाषांतर केले आहे. परंतु गृहभृत्य म्हणजे "घरनोकर" (स्वतःचे नोकर) असे भाषांतर यथार्थ होईल.

१७) रौद्रे तु तमःप्राधान्यादशास्त्रीयानुचितबन्धाद्यपीति मोहविस्मय-
प्राधान्यम् । अ. भा. पृ. ३२५

"तमःप्राधान्यात् – हेमचंद्राचा 'ममताप्राधान्यात्' असा पाठ आहे. रौद्रात 'अहंकार' प्रधान असतो असे कोठे म्हटलेले नाही. वर रौद्राच्या विवेचनात उद्धत मनुष्यांना (? माणसांना) वगैरे 'तामसप्रकृति' म्हटले आहे. तेव्हा 'तमः' युक्त पाठच बरोबर आहे." असे विवेचन या ग्रंथात (पृ. २९८) केले आहे.

"रौद्रात" अहंकार प्रधान असतो असे कोठे म्हटलेले नाही." हे विधान पटणारे नाही. कारण एकदोन प्रमुख नाट्यशास्त्रविषयक ग्रंथात रौद्रात 'अहंकार' प्रधान असल्याचे म्हटले आहे.

१) वीररसे च युद्धादिभावेऽपि न रौद्रत्वम्, उत्साहन्यायप्रधानात् (? प्राधान्यात्) रौद्रे तु मोहाहंकारापन्यायप्राधान्यम् इति अनयोर्न सांकर्यम् । ... नाट्यदर्पण पृ. १४९

२) तदा मनः प्रेक्षकाणां रजसा तमसान्वितम् ।
साहंकारं च तत्रत्यो विकारो यः प्रवर्तते
स रौद्ररसनामा स्याद् रस्यते च स तैरपि ।
भावप्रकाश अध्याय २ पृ. ४४

१८) ...... यथा सेतुबन्धकाव्ये । अ. भा. पृ. ३२५

'उत्साह' म्हणजे उत्साहित करणे, जवळजवळ विषण्ण झालेल्या सैन्याला उत्तेजित करणे असे म्हणून 'जसे सेतुबंधकाव्यात दिसून येते' असे अभिनव म्हणतो. हे लिहिताना अभिनवाच्या मनःचक्षूपुढे तिसऱ्या आश्वासातील प्रसंग असला पाहिजे. तो असा– अलंघनीय समुद्र पाहून वानर विषाद पावतात. तेव्हा त्यांचा विषाद घालवून त्यांच्यात उत्साह उत्पन्न करण्यासाठी वानर-सेनापति सुग्रीव वीरश्रीपूर्ण प्रदीर्घ भाषण करतो. या ग्रंथात मात्र "समुद्र-किनारी येऊन पोचलेले वानरसैन्य सागर ओलांडून लंकेत जाणे अशक्य वाटून निरुत्साह होते तेव्हा त्यांना उत्साहित करण्यासाठी रामाच्या तोंडी अनेक वचने घातली आहेत" असे म्हटले आहे.

१९) कथादि अतिक्रान्तयोरपि पुनरनुसन्धानेन स्मरणम् । अ. भा. पृ. ३२६ 'कथा अतिक्रान्तयोरपि' असा पाठ या ग्रंथात (पृ. २९९) स्वीकारला आहे व पाठचर्चेच्या ओघात पुढीलप्रमाणे विधाने केली आहेत. डॉ. मुकर्जींचा 'कथाविदाविक्रान्तयोरपि' असा हस्तलिखितावरून घेतलेला पाठ भ्रष्ट आहे. संपादकांचा 'कथादि अतिक्रान्तयोरपि' हा दुरुस्त केलेला पाठ दिसतो. त्यातील 'आदि' 'संभवनीय वाटत नाही....

कल्पलताविवेकातील (पृ. ३१५) पाठ सर्व संदेह दूर करणारा आणि हस्तलिखितातील अक्षरसंख्येशी तंतोतंत जुळणारा असा आहे.

कथा चिरातिक्रान्तयोरपि पुनरनुसंधानेन स्मरणम् ।

'चिर' या 'अतिक्रान्तयोः' पदाच्या विशेषणानेच 'अपि' या त्याच्या पुढील पदाचे स्वारस्य लक्षात येते.

२०) भये हि प्रदर्शिते गुर्वविनीतं जानाति । मृदुचेष्टिततया चाधम-प्रकृतिमेनं गणयति ।..... यत्र तु राजा न कृतकं परानुग्रहाय क्रोधविस्मयादीन् दर्शयति तत्र व्यभिचारितैव तेषां..... । अ. भा. पृ. ३२८

हा पाठ समुचित नाही हे हेमचंद्राच्या पुढील सरळ आणि अन्वर्थक पाठावरून दिसून येईल :..... गुर्वविनीतं तं जानाति । ..... चाधम-प्रकृतिमेनं न गणयति । यत्र तु राजानः परानुग्रहाय क्रोधविस्मयादि दर्शयन्ति तत्र व्यभिचारितैव तेषां..... ।

२१) वृथा दुग्धोऽनड्वान्......

तन्निर्वेदस्य खेदपूरस्य विभावत्वेन । एतच्च तत्रैव वक्ष्यामः ।

अ. भा. पृ. ३३४–३३५

यावर चर्चा करताना या ग्रंथात (पृ. ३२३) म्हटले आहे की " अभिनव भारतीचा तो भाग उपलब्ध नाही. पण हा सर्व अंश त्या ठिकाणी होता याविषयी शंका घेण्याचे कारण नाही."

परंतु वर " व्याधि, उन्माद, अपस्मार " यांच्या संदर्भात सांगितलेल्या म्यायानुसार हा अभिनवभारतीतील भाग पुढे निर्वेद या व्यभिचारिभावावरील टीकेत (पृ. ३९१) उपलब्ध आहे.

२२) विपञ्चितं चैतदस्मद्गुरुभिः । अस्माभिश्चान्यत्र वितन्यत इतीह नातिनिबंन्धः कृतः ।
अ. भा. पृ. ३३६.

या उताऱ्यातील ' अन्यत्र ' वर चर्चा करताना या ग्रंथात म्हटले आहे की ' अन्यत्र ' अभिनवगुप्ताच्या भगवद्गीतेवरील व्याख्येत असे संपादकानी म्हटले आहे. आत्मानात्मविवेकाचा ऊहापोह भगवद्गीतेतच केला आहे. " (पृ. ३२९) परंतु ही टीप संदर्भाला अनुसरून नाही. आत्मानात्मविवेकाचा ऊहापोह भगवद्गीतेतच आहे हे निःसंशय. परंतु प्रस्तुत उताऱ्यात 'अस्माभिश्चान्यत्र वितन्यत इतीह नातिनिर्बन्धः कृतः ' असा उल्लेख आला असल्याने आम्ही (अभिनवगुप्ताने) याचे दुसरीकडे विस्तृत विवेचन केले आहे. असे ' म्हटले असल्याने अभिनवाच्या टीकाग्रंथाचा उल्लेख योग्य ठरतो. मात्र संपादकानी उल्लेखिलेली ती भगवद्गीता व्याख्या नसावी. कदाचित भट्टतोताच्या ' काव्य-कौतुक ' या ग्रंथावरील अभिनवाच्या विवरणात हे विवेचन आले असावे. या तर्काला उपोद्बलक लोचनातील पुढील उतारा आहे :

आधिकारिकत्वेन तु शान्तो रसो न निबद्धव्य इति चन्द्रिकाकारः । तच्चेहास्माभिर्न पर्यालोचितम् ; प्रसंगान्तरात् । मोक्षफलत्वेन चायं परमपुरुषार्थनिष्ठत्वात् सर्वरसेभ्यः प्रधानतमः । स चायमस्मदुपाध्यायभट्टतोतेन काव्यकौतुके अस्माभिश्च तद्विवरणे बहुतरकृतनिर्णयपूर्वपक्षसिद्धान्त इत्यलं बहुना । पृ. ३९४

शान्तरसाच्या सर्वांगिण विवेचनात अभिनवाचे गुरू भट्टतोत व स्वतः अभिनव यांनी या रसाच्या स्थायीचा सर्व बाजूनी ऊहापोह या ग्रंथात व विवरणात केला असला पाहिजे.

२३) अत एवास्य रसस्य यमनियमेश्वरप्रणिधानाद्युपदेशः अनुपयो (भो) गितया महाफलत्वं सर्वप्राधान्यमितिवृत्तव्यापकत्वं चोपपन्नमित्यलमतिप्रसंगेन ।
अ. भा. पृ. ३४०

' द्युपदेशानुयोगितया ' असा पाठ या ग्रंथात स्वीकारला आहे आणि पुढीलप्रमाणे भाषांतर केले आहे.

" यम, नियम, ईश्वरप्रणिधान इत्यादींचा उपदेश अनुसरल्यास त्यापासून मिळणाऱ्या फलाची श्रेष्ठता, सर्वांमध्ये त्याचे प्राधान्य आणि सर्व कथानकभर त्याची व्यापकता या गोष्टी उपपन्न होतात. " (पृ. ३४३)

आणि पाठचर्चाप्रसंगी " यमनियमादींचा उपदेश अनुसरल्यामुळे शान्ताला महाफलत्व वगैरे प्राप्त होते असा अर्थ आहे. " (पृ. ३४५) असे विधान केले आहे. परंतु हा दुरुस्त पाठ, हे भाषांतर व ही टीप समुचित अथवा रमणीय वाटत नाही. ह्या दुरुस्त पाठाऐवजी डॉ. राघवन् यांनी आपल्या " द नंबर ऑफ रसाज " या ग्रंथात सुचवलेला ' – ह्युपदेशोऽभिनयोपयोगितया ' हा पाठ एकदम रमणीय आणि समर्पक वाटतो. समर्पक म्हणण्याचे कारण असे की " तदनुभावा एव च यमनियमाद्युपकृता अनुभावाः " (अ. भा. पृ. ३३७) असे स्वतः अभिनवानेच म्हटले आहे. आणि अनुभाव हे अभिनयाला उपयोगी असतात ही गोष्ट प्रसिद्धच आहे.

प्रस्तुत वाक्याचा अर्थ समजून घ्यावयाला (पृ. ३१४ वरील) लोचनातील वर उद्धृत केलेला उतारा (पृ. १४) आधिकारिकत्वेन तु शान्तो न निबद्धव्य इति चन्द्रिकाकारः । इत्यादी . . . उपयोगी आहे.

तेव्हा डॉ. राघवन् यांनी सुचवलेला पाठ व वरील लोचनातील उतारा लक्षात घेऊन पुढीलप्रमाणे भाषांतर करता येईल:–

" म्हणूनच या (शान्त) रसाच्या अभिनयाला उपयोगी या दृष्टीने यम, नियम, ईश्वरप्रणिधान इत्यादींचा उपदेश (= वर्णन), या रसाचे मोक्ष हे महाफल म्हणून वर्णन, केवळ प्रासंगिक इतिवृत्त- (= कथानक) च नव्हे तर आधिकारिक म्हणजे मुख्य कथानकही या रसाने व्यापून राहणे हे सर्व सयुक्तिक आहे. "

ग्रंथाच्या शेवटी पुरवणी टीपा व शुद्धिपत्र जोडले आहे. अभिनवभारतीच्या पाठशुद्धीच्या दृष्टीने कल्पलताविवेकातील १७ उद्धरणांची चर्चा ग्रंथकारांनी केली आहे व बहुतेक सर्व उद्धरणांत अभिनवभारतीतील मूळ पाठ सुरक्षित असल्याचा निर्वाळा दिला आहे. पुढील दोन ठिकाणी मात्र त्यांनी आपला मतभेद व्यक्त केला आहे:–

२४) आम्नायसिद्धे किमपूर्वमेतत् संविद्विकासेऽधिगतागमित्वम् ।

अ. भा. पृ. २७८

क. ल. वि प्रमाणे 'धिगनागमित्वम्' (पृ. ३०८) असा पाठ आहे व आपल्या व्याख्येत लोल्लट प्रभृतींना अनागमज्ञ (= अशास्त्रज्ञ) संबोधून त्या

लोकांनी रसनिष्पत्तीच्या बाबतीत (भरताच्या अभिप्रायाविरुद्ध) विवेचन केले आहे असे म्हटले आहे. परंतु ही व्याख्या ग्रंथकारांना बरोबर वाटत नाही 'पूर्वसूरींची मते सोपानपरंपरेसारखी उपयुक्त ठरली असल्याचे सांगून ....त्यांना 'सत' असे संबोधून त्यांच्या मतांना (अभिनवाने) दोष दिलेला नाही.... तेव्हा लोल्लटप्रभृती प्राचीन टीकाकारांना अशास्त्रज्ञ म्हणून त्यांचा (त्याने) धिक्कार केला असेल हे संभवनीय वाटत नाही. शिवाय, ह्या टीकाकारांना उद्देशून 'लोकः' हा शब्द (त्याने) वापरला असल्याचीही शक्यता दिसत नाही." अशी दोन कारणे त्यांनी आपल्या पुष्टयर्थ पुढे केली आहेत.

ही दोन्ही कारणे तितकीशी सयुक्तिक वाटत नाहीत. लोल्लटप्रभृती पूर्वीच्या टीकाकारांच्या (रसनिष्पत्तीविषयक) मतांचे सविस्तर खंडन अभिनवाने केले आहे आणि "तस्मात् सतामत्र न दूषितानि मतानि तान्येव तु शोधितानि" असे आपल्या प्रास्ताविक श्लोकात अभिनवाने म्हटले असले तरीही पूर्वीच्या टीकाकारांची मते "दूषित" केल्याचे (त्यांच्या वादातील दोष दाखवून दिल्याचे) स्वतः अभिनव मान्य करतो असे त्याच्याच पुढील विधानावरून म्हणता येईल. श्रीशंकुकाच्या अनुकरणवादाबद्दल अभिनवाने आपल्या टीकेत स्पष्ट म्हटले आहे. दूषितश्चानुकरणवादः । (अ. भा. १ पृ. २९२) श्रीशंकुकाच्या अनुकरणवादाप्रमाणेच श्रीलोल्लटाचा उत्पत्तिवाद व भट्टनायकाचा भोगवादही आपण दूषित केला आहे हे अभिनवाला मान्यच आहे असे यावरून अनुमान निघते. श्रीलोल्लटप्रभृति टीकाकारांना उद्देशून 'लोकः' हा शब्द अभिनव वापरणारच नाही असे तरी निश्चित कसे म्हणता येईल ? तथापि एवढे मात्र खरे की हा प्रस्तुत श्लोकच अन्वयार्थाला फार कठीण आहे त्यामुळे प्रामाणिक मतभेदास जागा राहते.

२५) क. ल. वि. प्रमाणे मुद्रित अभिनवभारतीतील 'किंचिदार्जिजीषुर-प्यनुचितवस्तु' ऐवजी 'प्यपरिचितवस्तु' (पृ. २८२) या पाठातील 'प्यनुचितवस्तु' ऐवजी 'प्यपरि-चितवस्तु' असा पाठ त्या ग्रंथकारापुढे होता व हा अभिनवभारतातीलच मूळ पाठ असला पाहिजे असे प्रस्तुत समीक्षकास वाटते. मूळ पाठापेक्षा अथवा सुचवलेल्या दुरुस्त पाठाऐवजी हा पाठ अधिक सयुक्तिक आहे. क. ल. वि. कारापुढे हाच पाठ होता आणि या पाठांतराला नोंदलेल्या पाठभेदांचा पाठिंबा मिळतो. अपरिचितवस्तूचा भयाशी संबंध आहे असे त्याचे स्पष्ट मत होते, हे त्याच्या टीकेवरून स्पष्ट दिसते. "अपरिचितवस्तु" बद्दल माणसाला भय वाटणे

साहजिक आहे आणि भयानकाचे जे विभाव भरताने सांगितले आहेत, त्यात शून्यागार अरण्यगमन हे अंतर्भूत आहेत. हे विभाव 'अपरिचितात' मोडतात असे मानणे योग्य होईल.

वर नमूद केलेल्यासारखे काही दोष या ग्रंथात राहून गेले असले तरी ग्रंथाचा ४५० पृष्ठांचा विशाल आकार पहाता ते नगण्यच होत. 'गच्छतः क्वचित् स्खलनं भवति' ही गोष्ट सर्वमान्य आहे. अभिनवभारतीसारख्या दुष्टपाठ-बहुल टीकेचे शक्यतो यथार्थ भाषांतर करणे हे खरोखर अत्यंत दुर्घट काम. ते प्रा. कंगले यांसारखे बहुश्रुत: व्यासंगी, चिकित्सक, प्रतिभाशाली, प्रगाढ पंडितच करू शकतात. हा बहुमोल ग्रंथ तयार करून सौंदर्यशास्त्रप्रेमी पण संस्कृतचा गाढ परिचय नसलेल्या मराठी अभ्यासकांना त्यांनी निश्चितच उपकृत केले आहे. इतकेच नव्हे तर संस्कृत भाषेशी उत्तम परिचय असलेल्यानांही या ग्रंथाच्या अभ्यासाने अभिनवगुप्ताच्या टीकेचे मर्म उलगडायला त्यांनी साहाय्य केले आहे. सौंदर्यशास्त्रावरील संस्कृतातील विचार मराठीत आणून मराठी साहित्य-शास्त्रात मोलाची भर घातल्याबद्दल प्रा. कंगले यांना शतशः धन्यवाद.

◆ ◆ ◆





पुस्तक-परामर्श

श्री. रा. टिकेकर

चार हजार वर्षांपूर्वी

लोथल आणि सिंधु संस्कृति*

प्राचीन भारतीय इतिहासात स. १९२२ पासून एक नवी भर पडली. सिंधमध्ये आणि पंजाबात मोहंजो-दारो आणि हरप्पा या अतिप्राचीन वस्तीचे अवशेष अचानक गवसले. ते सिंधुसंस्कृतीचे असे जाणत्यांनी नंतर ठरविले. तेथे पुष्कळ उत्खनन झाले. अनेक उपयुक्त आणि इतिहास सांगणाऱ्या वस्तु हाती आल्या आणि जगभरचे पुरातत्त्ववेत्ते ह्या नव्या संस्कृतीच्या अभ्यासात व्यग्र झाले.

ह्या सांस्कृतिक अभ्यासाने एक जागृति साधली. संशोधकांपैकी काही उतावळ्यांनी ह्या संस्कृतीबद्दल, तिच्या नष्टचर्याबद्दल, कित्येक अनुमाने जाहीर केली. वैदिक आर्यही त्याच सुमारास भारतात आले. त्यांनी तर प्राचीन सिंधु-संस्कृतीवर हल्ला केला नसेल ना? असा अंदाज किंवा तर्क व्यक्त न करता, त्यांनी निश्चित अनुमान काढले की आर्यांनी नष्ट केलेली ही संस्कृती! त्यात त्यांना पुरावा आढळला तो इंद्राच्या पुरंदर या नांवाचा. इंद्राने पुरे नष्ट केली ती सिंधु संस्कृतीची; ज्यांचे अवशेष नुकतेच उपलब्ध झाले ती. ठरले! आर्यांनी हा पराक्रम केला, आणि ज्याअर्थी आर्यांशी हा झगडा झाला त्याअर्थी सिंधुसंस्कृति "द्राविडी" असली पाहिजे. कारण बलुचिस्तानात "ब्रहुई" या द्राविडी भाषेचे अवशेष आढळतात; ती भाषा बोलणारे काही अल्पसंख्य लोकही क्वेट्टयाच्या आसमंतात आहेत. तेव्हा द्राविडीजनांची तेथे वसाहत असली पाहिजे. सिंधु-संस्कृती ही द्राविडी संस्कृती असली पाहिजे; आर्यांशी तिचा झगडा झालाच आहे —अशा प्रकारच्या तर्कावर आधारलेली अनुमाने घाईघाईने काढली होती. दोन तीन दशके गेल्यानंतर, अधिक संशोधनामुळे, ती अनुमाने, जाणत्यांनी, सत्यप्रेमी अभ्यासकांनी, बदलली देखील; आपली चूकही त्यांनी कबूल केली; परंतु आपणांकडील कित्येक पंडित जुन्या मताला बिलगून राहिले. त्यांना आर्य-द्रविड झगड्यात ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर वादाची मुळे आढळली. मग अशी जुनी परंपरा हातची दवडा कशाला? असा त्यांचा विचार.

---

* लोथल अँड दि इंडस सिव्हिलिझेशन : ले. एस्. आर. राव, एशिया पब्लिशिंग हाऊस, पृ. २१५ (४३ आर्ट पृष्ठे, ४० रेखाचित्रे मिळून). रु. १२०

परंतु ह्या आर्य–द्रवीड वादात थोडा गोंधळ प्रथमपासून होत आला आहे. दोन भिन्न संस्कृतीचे लोक एकत्र आले की त्यांचा कलह माजलाच पाहिजे. हा टॉयन्बींचा सिद्धान्त खरा मानल्यामुळे आर्यांचा द्रविडांशी–द्रविडांचा आर्यांशी झगडा माजला असे काहीजण धरून चालले. वन्यपशु देखील प्रथमदर्शनी इतर कुणी दिसेल त्यावर झडप घालीत नाहीत. मग घरबांधता येण्यापूर्वीचे, भ्रमंती बहाद्दर आर्य, भरभक्कम घरे बांधून सुसंरक्षित शहरात रहाणाऱ्या (द्राविडां) शी मारामारी का करतील ? आणि ज्यांना घरे बांधणे ठाऊक नव्हते, त्यांचेजवळ भक्कम तटबंदीची घरे तोडण्यासाठी हत्यारे आली कशी ? इत्यादी खंडन–मंडनपर विचार पुष्कळ ठिकाणी प्रकट झाले. पुढे मोहंजोदारो आणि हरप्पा ही दोन्ही शहरे पाकिस्तानात सामावली आणि हा वाद थोडा नजरेआड झाल्यासारखा दिसला; एवढ्यात स. १९५४ मध्ये श्री. राव यांचे गुजरातमधील उत्खनन चालू असता, लोथलचा शोध लागला–आणि हरप्पापरंपरेतील एक मोठी बंदर जागा आम्हाकडे गवसली. लोथल आणि मोहंजोदारो यांचे त्या त्या स्थानिक भाषेत अर्थ एकच आहेत: मृतांचे गांव ! एकंदरीने पहाता पाकिस्तानात मोहंजोदारो तसे आमच्याकडे लोथल अशी तुलना सांगता येते. अहमदाबादेपासून सुमारे ८० किमी. (५० मैल) अंतरावर भोगाव नदीच्या पात्रात हे जुने बंदर वसले आहे. येथील अवशेष एका दृष्टीने मोहंजो–दारोपेक्षा अधिक चांगल्या स्थितीत, काही दृष्टचा सरस आहेत. लोथलचा भरभराटीचा काल आणि मोहंजो-दारोचा वैभव काल यात फारसा फरक नाही. इ. स. पूर्व २००० वर्षे सुमारे लोथल–मोहंजो–दारो, हरप्पा . . . . या ठिकाणी भरभराट सारखी असावी. या नंतर १०० वर्षात सिंधु संस्कृतीतली सर्वच शहरे नष्टप्राय झाली असावी. लोथल मात्र आणखी तीनशे वर्षे तग धरून राहिले.

लोथल उत्खननाचा समग्र अहवाल छापण्यास सरकारी खात्याने इतका विलंब लावला म्हणून श्री. राव यांनी हे प्रकाशन मुद्दाम हाती घेतले आणि ज्ञानार्त वाचकांना पुरेसे खाद्य पुरविले. लोथल पाहून आल्यापासून, तेथील उत्खननाची प्रगति ऐकल्यानंतर तपशीलवार वृत्तान्त उपलब्ध नसल्याने मोठी पंचाईत होत होती. ती ह्या प्रकाशनाने दूर झाली.

पुस्तकाचा आराखडा असा आहे: सिंधु प्रदेशाचा विस्तार : मध्य विभाग : पूर्व पश्चिम विभाग– बलुचिस्तान, राजस्थान; उत्तर प्रदेश; दक्षिण विभाग– गुजरात; लोथल; शेती व उद्योग; कला– कौशल्य; गृहजीवन; व्यापार वाहतूक : सिंधु– लिपी; धर्म; उत्तरक्रिया; सिंधुसंस्कृतीचे कर्तृत्व, काल; प्रारंभ : अखेर :

...... ह्या प्रकरणांवरून तपशीलवार वर्णनाची कल्पना येते. संबंधित ग्रंथांची यादी; हरप्पा–धर्तीच्या उत्खननांची संपूर्ण यादी " सी–१४" प्रमाणे कालनिर्णिती ... ... ४३ आर्ट पेपरवरील चित्रें; ४१ रेखा–चित्रें ... ... अशी पुस्तकाची सजावट आहे.

लोथलचे जीवन सुमारे ८५० वर्षांचे दिसते–ख्रि. पू २४५० पासून १६०० पर्यंत. ह्या कालावधींत तेथें चार वेळा महापूर आले; घरादारांचे प्रचंड नुकसान झाले; पण प्रत्येकवेळी गाव नव्याने बसविणारे, दरवेळी थोडा अधिक उंच चौथरा बांधून पुरापासून बचाव करणारे धाडशी नागरिक लोथलमध्ये होते असे दिसते. लोथल आणि सिंधु संस्कृतिमधील इतर शहरे (मोहंजो–दारो–हरप्पा) यांच्या रचनेत एक आराखडा ठरलेला दिसतो, तो असा : (१) राजगृह म्हणजे मुख्याधिकाऱ्याचे निवासस्थान (२) शहराची रक्षणव्यवस्था: भोवती बांध " तट ". (३) धान्य साठविण्याचे कोठार; (४) स्नानघरे; सांडपाण्याची व्यवस्था आणि (५) उत्तरक्रियेची खास जागा –वेगळी पद्धत. लोथलची रचना जवळ जवळ याच आराखड्याप्रमाणे होती. पण तीत भर होती ती एका प्रचंड धक्क्याची. जहाजें, बोटी, होड्या जाण्यायेण्यासाठी, त्यांतील माल चढविण्या–उतरविण्यासाठी धक्क्याची सोय त्या बंदरजागेत होती. शिवाय तेथील पाणी कमी करून समुद्रयानांची दुरुस्ती, त्यांची रंगरंगोटी देखील करता येई. हा धक्का प्रचंड आहे; ७१० फूट लांब; ११६ फूट रुंद आणि सुमारे १० फूट उंच. असा हा विटांनी बांधलेला धक्का पाहून आश्चर्याचा धक्काच बसतो ! कारण हे बांधकाम सुमारे चार साडेचार हजार वर्षांपूर्वी झालेले आहे. परंतु त्याहीपेक्षां आश्चर्यदायक गोष्टी लोथलमध्ये आढळल्या. त्या म्हणजे तेथील रस्ते आणि सांडपाण्याची व्यवस्था, रस्ते रुंद तर आहेतच; पण सरळ असून आडवे रस्ते, गल्ल्या अगदी काटकोनात आहेत. म्हणजे नगररचनाशास्त्रात त्या प्राचीन नागरिकांची बरीच प्रगती झालेली स्पष्ट दिसते. घरोघर न्हाणीघरे आणि सांडपाण्याची गटारे, नाल्या पाहून त्यांच्या स्वच्छ राहणीचा पुरावा मिळतो. आपणाकडील किती तरी गांवात सांडपाण्याची विल्हेवाट अद्याप लावलेली नाही. युरोपमध्ये सुद्धा घरोघर स्नानगृहे नुकतीच म्हणजे सवाशे दीडशे वर्षांतच रूढ झाली. फार काय ब्रिटिश राजवाड्यात स्नानागार हे पेशवाईच्या अस्तानंतर बांधले ! ! अशा समाजापुढे लोथलची स्वच्छ रहाणी विशेष उठून दिसते. यात नवल नाही. नगररचना हे सिंधुसंस्कृतीचे खास वैशिष्टय दिसते. इतर ठिकाणच्या कुठल्याही उत्खननात ते दिसून आले नाही.

लोथलनिवासी लोकात व्यापारधंद्यांची आवड असावी. बंदर जागा म्हटली की आयात– निर्यात आलीच. त्या सामानासाठी मोठे 'गोदाम' बंदराशेजारी आहे. त्याचे अवशेष स्पष्ट दिसतात. आग लागून तेथील माल जळून गेल्याचाही पुरावा सापडला आहे. निर्यातीसाठी लोथलहून कोणता माल तयार होत होता ? हा प्रश्न पडतो; कापडचोपड; हस्तिदंती कारागिरी; रंगीबेरंगी 'शिलाखंड' (दगड ?) किंवा त्यांची बनविलेली आभरणे-भूषणे, इत्यादि साहित्य लोथलच्या उत्खननात सापडले. त्यावरून हे अनुमान श्री. राव यांनी काढले आहे. पोत (बारके मणी) किंवा तत्सम मणी बनविण्याचा एक कारखाना, सोनाराच्या भट्टया, यांचाही पुरावा मिळाला; त्यावरून तेथील उद्योगधंद्यांची कल्पना येते. हत्यारांबाबत लोथल इतर शहरांपेक्षा अधिक पुढारलेले म्हणता येते. पिळदार (ट्विस्टेड) सामते (ड्रिल), सूक्ष्म सुईच्या टोकालाच दोरा ओवण्याचे "नाक" किंवा "डोळा" असलेल्या सुया, वक्र करवत, रंध्याची पाती, इत्यादि साधने ही इतरत्र न सापडलेली लोथलचे कारागीर वापरत होते. सोनारी भट्टया असलेली घरांची–दुकानांची एक रांगच्या रांग लोथलला आढळते. तेव्हा तिथल्या श्रीमंतीचा वेगळा पुरावा नको. बंदरजागी रहाणारे गुजराती व्यापारी आणि धनदौलत यांची सांगड किती प्राचीन काळापासून आहे पहा! चौल, गोवे अशा बंदरांचा अलीकडील ४–५ शे वर्षांचा इतिहास नुकताच ठाऊक झाला. त्यात देखील तत्रस्थ गुजराती व्यापाऱ्यांचा निर्देश मुद्दाम केलेला आढळतो. आणि गुजराथी म्हण त्यांच्या दर्यावर्दी जीवनाची साक्ष देणारी आहे :

जावे ज्यारे जाय
कदा न वापस आय

– म्हणजे जावा (बेट) ला जाणारा कधी परत यायचा नाही. कारण समुद्र प्रवासातला धोका. आणि आलाच तर –

"पिडिया पिडिया खाय".

म्हणजे पिढ्यान् पिढ्या पुरेल इतके धन त्याच्या गांठी राहील.

– लोथलमधील दर्यावर्दी जीवनाचे पुष्कळ पुरावे अवशेषांत सापडले आहेत. मच्छीमारीची काही हत्यारें देखील मिळाली. धातूंचे ओतकाम लोथलमध्ये चालू होते. देवदेवता किंवा मुलांची खेळणी ब्रॉंझची केलेली (ओतलेली) दिसतात. यावरून त्यांच्या कला-कौशल्याची प्रगती हेरता येते. पण ब्रॉंझसाठी लागणाऱ्या मूळ धातु – तांबे – कथिल यांनी कुठून पैदा केले असावे ? याबद्दल निश्चित माहिती उपलब्ध नाही. पण श्री. राव म्हणतात, लोथलचे तांबें परदेशांतून

आणले असावे. नगररचना म्हणून लोथलचा नमुना मोठा अभ्यासण्यासारखा आहे. साधारणपणे ३३०० X ४४०० फूट अशा चौरस जागेत हे शहर वसविले होते. त्याच्या भोवती १४–१५ फूट जाडीची भिंत, तटबंदीसारखी, बांधलेली होती. मात्र ही आक्रमकांविरुद्ध उभारली नव्हती; कारण तीत वेशी, देवडी असा प्रकार मुळीच नाही. पुराचे पाणी आडविण्यासाठी बांधलेली ही भिंत होती.

आयात–निर्यात माल साठविण्याचे गोदाम १९३० चौ. मी. आकाराचे आहे. त्यात लहान मोठ्या खोल्याही असाव्या. सर्व खोल्यांना जोडणारी एक मीटरची "वाट" ठेवलेली दिसते. आयात–निर्यातीच्या मालाच्या गासड्या बांधण्याची, त्या बोऱ्यात गुंडाळण्याची, दोरीने बांधल्यावर त्यावर "सील" ठोकण्याची रीत त्या व्यापाऱ्यांची असावी. ही "सीले" हल्ली रूढ आहेत तशी लाखेची नसून मातीची होती. आणि जी काही सिंधु संस्कृतीची लिपी उपलब्ध आहे, ती अशा सीलांवरच बहुधा आहे. आश्चर्य असे की सिंधु सीलांसारखी सीले रसल कला, ऊर, किश, अस्मार, दियाला ह्या ठिकाणच्या उत्खननात सापडली आहेत. तैग्रीस–युफ्रातिस किनारी आणि जवळपासची ही ठिकाणे होत. सुमेरियन–खाल्डियन अक्कडियन संस्कृतींशी ह्या संस्कृतींची देवघेव होत होती; टॉयन्बी समजतात त्याप्रमाणे त्यात झगडा नव्हता, असे दिसते. एवढे मोठे बंदर गुजरातेत होते–तर त्यावेळची इतरही काही बंदरे अशीच नदीमुखाजवळ असली पाहिजेत. श्री. राव यांनी एक छोटी यादी दिली आहे. तीतील काही बंदरे :

भगतराव – किम नदीवर
मेहगाव – नर्मदेवर
प्रकास – हिरण्या नदीवर
किंदरखेडा, अमरा } सौराष्ट्र दक्षिण किनारा.
नवीनाल, तोडिओ } कच्छचा दक्षिण किनारा.
शूर्पारक – मुंबई जवळ (सोपारा)
कौंबा, गोपपुरी – गोमंतगिरी – गोवे.
ओडार – उडिपी नजीक उद्यावर

–संस्कृत ग्रामनामांतला नियम असा की पट्टण हे बंदर गांव असे. जसे–प्रभासपट्टण, मच्छलीपट्टण, विशाखापट्टण, श्रीरंगपट्टण, पाटणा, पाटण हे नांव सुद्धा पट्टण वरून संभवते. असो.

गुजराथेत खंबायतच्या आखातालां मिळणाऱ्या ह्या नदीपात्रांत लोथलचा धक्का बांधला होता यावरून गुजराथी दर्यावर्दी जीवन इतके जुने आहे हे स्पष्ट होते. दर्यावर्दी जीवनाबरोबर धाडस आले; व्यापार आला आणि श्रीमंती पण आली. म्हणून नुसते लोथल म्हणताच त्या समाजाचे हे गुणविशेष व्यक्त होतात.

परंतु श्री. राव यांच्या संशोधनाचे महत्त्व निराळे आहे. सिंधु संस्कृतीची लिपी कांही सीलांवरून व्यक्त झाली. ती वाचण्याचे प्रयत्न आज अर्धशतक सुमार चालू आहेत. फादर हेरासनी तिजसंबंधी आपला प्रथम प्रयत्न सरदेसाई कामेमोरेशन व्हॉल्यूम (मुंबई १९३८) मध्ये प्रसिद्ध केला. ती लीपि द्राविडी असावी असा त्यांचा कयास होता. तो पुढे "मीनकान्" या ग्रंथांत सविस्तरपणे त्यांनी मांडला होता. परंतु अलीकडे ह्या लिपीचा अभ्यास स्वदेशात परदेशात जारीने होऊ लागला असून जपानी, ब्रिटिश, स्कॅंडिनेव्हियन इत्यादि पंडिताचे प्रयत्न त्या कामी चालू आहेत. दिल्लीचे ए. महादेवन् आणि औरंगाबादेतले (पुरातत्व खात्याचे) श्री. राव या दोघांचा प्रयत्न विशेष महत्वाचा. पैकी रावांचा प्रयत्न रास्त असल्याचे सर्टिफिकिट डॉ. डेव्हिड डिरिंजर या आंतरराष्ट्रीय लिपितज्ञांनी दिले आहे. म्हणून ह्या लोथलविषयीच्या ग्रंथात रावांनी सिंधु लिपीसंबंधी एक छोटे प्रकरण (पृ. १२७-३४) दिले आहे. त्यांत अखेरीस तक्ते जोडले असून त्यावरून त्यांच्या शोधाची कल्पना येते. कलकत्याच्या टाकसाळीतले जुने कारागीर जोम्स प्रिन्सेप (मृ. स. १८४०) यांनी अशोकाची ब्राह्मी लिपी वाचून जी क्रांति केली तीच-तशीच-क्रांति सिंधु संस्कृतीची लिपी वाचून श्री. राव यांनी घडविली असे वाटते. भारतीय इतिहास परिषदेच्या चंडीगढ (१९७३) अधिवेशनांत लिपिशाखाधिप डॉ. पांडुरंग भीमराव देसाई* यांनी आपल्या अध्यक्षीय भाषणांत श्री. राव यांच्या ह्या लिपी-वाचनाचा निर्देश गौरवपूर्ण रीतीने केला. हा खरोखर फार थोर सन्मान आहे.

गुजराथेंत अनेक संस्कृतींचे प्रवाह-मिश्रण झालेले दिसते. काठेवाडांतील सुदर्शन तलावाची बांधणी ग्रीक राजपुरुषांनी केली. अहीर-अभीर यांचा भारत-प्रवेश बहुधा कच्छ-काठेवाड मार्गे झाला असावा. जैनांच्या उत्कर्षकाली परकीयांचे आक्रमण झाले, तेही याच प्रदेशात. गझनी महमुदाने सोमनाथचे परम पूज्य मंदिर लुटले, तोडले ते ऐतिहासिक कालांतले कृष्ण कृत्य. मोगल बादशाहीचे सुभेदार गुजराथेत होते. सुरत बंदर महत्वाचे होते : कारण मक्केला जाण्याचे ते ठिकाण होते. अशा गुजराथेत लोथलचा शोध लागल्याने, त्याप्रदेशच्या प्राचीनतेचा धागा सुमारे ५००० वर्षांपर्यंत मागे जातो. ही केवढी अभिमानाची बाब !!

* हे प्राच्यविद्यापंडित डॉ. देसाई मार्च १९७४ मध्ये दिवंगत झाले !

इतिहासविचारतरंग : लेखक, प्रा. दि. के. देशपांडे

प्रताप कॉलेज, अमळनेर; पृष्ठसंख्या ११२; किंमत आठ रुपये;
विक्रेते कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर कॉलनी, पुणे ३०

प्रा. देशपांडे ह्यांच्या 'रणजितसिंग कालीन काश्मीर व पंजाब' ह्या प्रसिद्धिप्राप्त पुस्तकानंतरचे हे दुसरे पुस्तक. ह्यात त्यांच्या काही प्रकाशित व काही अप्रकाशित अशा एकूण दहा ऐतिहासिक निबंधांचा व लेखांचा संग्रह आहे. श्री. देशपांडे हे ऐतिहासिक दृष्टीने संपन्न असे इतिहासात मुरलेले खंदे विचारक आहेत. म्हणून पुस्तकाचे शीर्षक 'इतिहासविचारतरंग' असले तरी हे तरंग इतिहाससागराचे मंथन केल्यानंतर निर्माण झालेले तरंग आहेत असे निश्चित म्हणता येईल. लेखकाचा इतिहासाचा अभ्यास जितका सविस्तर तितकाच सखोलही आहे. यामुळे प्रस्तुत पुस्तकात प्रत्यक्ष लिहिलेल्या व नमूद केलेल्या गोष्टींपेक्षा कितीतरी अधिक गोष्टी सूचित व ध्वनित होतात हे त्याचे वैशिष्ट्यच होय.

प्रास्ताविकात लेखकाने आपली इतिहासविषयक भूमिका स्पष्ट केली आहे. 'इतिहास हा समाजाच्या ज्ञानाचा व संस्कृतीचा ठेवा आहे' (पान ९). 'इतिहासातील घटनांकडे अंधळेपणाने, भावविवशतेने न पाहता, वस्तुनिष्ठ दृष्टीने पहावे असे मला वाटते ..... इतिहासात होऊन गेलेल्या व्यक्तींवर अन्याय होऊ नये हे जितके खरे तितकेच त्यांचे मूळ स्वरूप पालटून त्यांना आपणाला आवडेल व लोकांना रुचेल अशा वेषात व शब्दात मांडू नये हेही खरे आहे. तसे केल्यास त्यात इतिहासाचा विपर्यास होतो ...... इतिहास हा सत्यानेच जखडलेला असला पाहिजे, हे केव्हाही दृष्टीआड करता येणार नाही" (पान १०-११) ही विधाने निर्विवादपणे मान्य होण्याजोगी आहेत. यावरून या पुस्तकातील सर्व विषयांची वैचारिक बैठक लक्षात येते.

पहिल्या निबंधाचा विषय 'इतिहासाच्या अभ्यासाचे स्वरूप व महत्व' हा असून आपल्या देशाच्या स्वातंत्र्योत्तर काळाच्या संदर्भात त्याने बरेच महत्त्व आहे. लेखकाच्या मते आपल्या पूर्वेतिहासाचा पोकळ अभिमान बाळगून चालणार नाही तर 'पूर्वीच्या चुकांचे नीट मनन करून त्या पुन्हा होणार नाहीत या दृष्टीने या इतिहासाकडे बघितले पाहिजे' (पान १३). इतिहासाच्या अभ्यासाचे महत्व ते अन्वयव्यतिरेकाने इतिहासातील उदाहरणे देऊन दाखवितात. इतिहासाचे पुरेसे ज्ञान नसलेले लोक जर सत्तेवर असले तर अनर्थ होतात व याच्या उलट स्थिती असल्यास ते टळतात. उदाहरणार्थ, गेल्या महायुद्धा-

पूर्वी इंग्लंडचे पंतप्रधान चेंबरलेन हे इतिहासाचे पुरेसे ज्ञान नसल्यामुळे हिटलरपुढे सतत नमते घेत गेले व याचा परिणाम व्हायचा तोच झाला. याला पुस्ती म्हणून नेहरूंच्या उदाहरणाची देता येईल. काश्मीरचा प्रश्न सिक्युरिटी कौंसिलपुढे नेऊन त्यांनी सिद्धसाधकपणात तज्ञ असलेल्या व सत्ता-समतोलाचे धूर्त राजकारण खेळणाऱ्या पाश्चात्यांच्या हातात आपली शेंडी विजयाच्या क्षणात काही कारण नसताना दिली. याचा दुष्परिणाम म्हणून राष्ट्राला निम्म्या काश्मीरवर कायमचे पाणी सोडावे लागले व उरलेल्या भागासाठी 'भीक नको, कुत्रा आटप' म्हणण्याची पाळी आली! हॉलंड रोझ याने आपल्या यूरोपच्या इतिहासात 'The Congress of Berlin was a Prearranged Comedy' या प्रकरणात युरोपीय राष्ट्रांचा नाटकी सिद्धसाधकपणा उत्तम तऱ्हेने उघडकीस आणला आहे. शक्तिसमतोलावर तर Balance of Power नावाचा स्वतंत्र लठ्ठ ग्रंथच आहे. इतिहासाचे मर्म न कळल्यामुळे किंवा त्याच्याकडे दुर्लक्ष केल्यामुळे इतिहासातील चुकांची पुनरावृत्ति होते हे लेखकाचे (श्री. देशपांडे) म्हणणे निर्विवाद आहे. चालू राजकारण व सद्यःपरिस्थिती समजण्यासही इतिहासाची चांगली माहिती असणे आवश्यक आहे कारण "राजकारणात 'एकाकी' 'कशाशीही संबंध नसलेली गोष्ट' बहुधा घडत नाही. प्रत्येक घटना व पाऊल पूर्वीच्या गोष्टीशी संबंधित असते." (पान १५–१६). लेखकाचे हे म्हणणेदेखील सहज पटण्यासारखे आहे. इतिहासाचा उपयोग फक्त राज-कारणापुरताच मर्यादित नसून तो अधिक व्यापक स्वरूपाचा असतो. याचे कारण असे की, वर्तमानाची पाळेमुळे भूतकालात असतात व भविष्य-काळाची बीजे वर्तमानकाळात असतात. एडमंड बर्क या ऐतिहासिक दृष्टीच्या विचारकाचा या गोष्टीवर मुख्य भर होता. याही दृष्टीने समाजपुरुषास इतिहासाचे सम्यक् ज्ञान असणे आवश्यक आहे. खुद्द इतिहासतत्ववेत्ता हा जरी भविष्यवक्ता नसला तरी भविष्यद्रष्टा असतो असे निःसंकोचपणे म्हणता येते. इतिहास फक्त राजकीय घटनांची जंत्री नव्हे. संपूर्ण समाजजीवन हा इतिहासाचा विषय आहे. खरा हाडाचा इतिहासकार फक्त घटना सांगूनच स्वस्थ बसत नाही तर जीवनमूल्यांच्या निकषांवर घासून त्यांचे खरे व आंतरिक रहस्यही प्रकट करतो. म्हणून तो न्यायाधीश किंवा द्रष्टचा ऋषी इतकाच श्रेष्ठ ठरतो. लॉर्ड अॅक्टनची (Acton) इतिहास व इतिहासकाराविषयीची ही उदात्त कल्पना होती– "Lord Acton taught his age that facts in themselves are not worth recording, but that

history is a religious act, an exposition of and judgment upon the moral and the end of being;... to every Civilization its historian, highpriest and judge" (Times). हाच आशय श्री. देशपांडे यांनी व्यक्त केला आहे–'श्रेष्ठ इतिहासकार एक चांगला न्यायाधीशही असतो. बारकाव्याने पाहण्याची सवय लागल्याने, इतिहासकार प्रत्येक गोष्टीचे मर्म जाणू शकतो' (पान १९).

निबंध दोनचा विषय 'मराठ्यांच्या इतिहासाच्या संशोधनाचे स्वरूप' हा असून त्यात या विषयाचा इतिहास रोचकपणे मांडण्यात आला आहे व या क्षेत्रातील प्रमुख संशोधकांच्या कार्याचा आढावाही घेण्यात आला आहे. शेवटी लेखकाची तक्रार ही की, या संशोधनाची गति मंद आहे; तीत ओज व उत्साह ओतला गेला पाहिजे.

यानंतरची दोन प्रकरणे म्हणजे '१८५७ चा उठाव : काही विचार' व '१८५७ च्या उठावाची मीमांसा व फलश्रुति' ही आहेत. या वादग्रस्त प्रश्नाचा विचार लेखकाने भावनाविवश न होता वस्तुनिष्ठ पद्धतीने केला आहे. या घटनेमागील अनेक कारणांचा विचार करून त्याने तिचे यथायोग्य मूल्यमापन करण्याचाही प्रयत्न केला आहे. या घटनेला नाव काय द्यावे याचाही लेखकाने विचार केला आहे. 'शिपायांचे बंड' हे नाव लेखकाला मुळीच मान्य नाही. परंतु त्याला 'स्वातंत्र्ययुद्ध' हेही नाव मान्य नाही. याची कारणे त्याच्या मते खालीलप्रमाणे आहेत :–

१) "या प्रचंड क्षोभात शिपाई व असंतुष्ट राजे नबाब यांच्या व्यतिरिक्त एकही पुढारी किंवा राजा नवाब सामील झाला नाही. यावरून या क्षोभात लोकोत्तर व देशप्रेमाच्या ध्येयापेक्षा आत्यंतिक वैयक्तिक स्वार्थच उघड दिसतो" (पान ५०).

२) "केवळ इंग्रजांविरुद्ध लढले म्हणून झांशीची राणी लक्ष्मीबाई व बिठूरचे नानासाहेब 'स्वदेश व स्वधर्म' यासाठी लढले असे होत नाही" (पान ५२).

३) "ज्या शिपायांनी स्वतःच्या जातभाईविरुद्ध लढून एकामागून एक राज्ये इंग्रजांना जिंकून दिली त्यांची मने बदलून ते 'स्वातंत्र्या' साठी लढू लागले असे म्हणण्याचा चमत्कार इतिहासापेक्षा कादंबरीत व काव्यातच अधिक शोभून दिसेल. आपण यापुढे लष्करात राहिल्यास आपली जात बाटेल व समाजात आपली छी:थू होईल ही भीती ज्यावेळी या शिपायांना वाटली त्याच वेळी त्यांनी इंग्रजांविरुद्ध शस्त्रे सरसावली" (पान ५३).

४) लेखकाच्या मते हे 'धर्मयुद्ध' ही नाही. "हिंदु व मुसलमान एकाच वेळी इंग्रजांविरुद्ध लढत असल्याने 'धर्मयुद्ध' ही म्हणता येणार नाही. धर्मयुद्धातील दोन्ही बाजूंकडे एकाच धर्माचे व धर्मासाठी प्रेरित होऊन आलेले लोक असावे लागतात. येथे बंडवाल्यांविरुद्ध शीख, गुरखे, हिंदु, मुसलमान सर्व-जण खांद्याला खांदे लावून लढलेले आढळतात" (पान ५४).

लेखकाच्या मते "१८५७ च्या कृतीला 'इंग्रजांविरुद्धचा उठाव' हे नाव योग्य आहे. मात्र 'राष्ट्रीय उठाव' हे नाव अयोग्य ठरेल" (पान ५४). लेखकास 'क्रांतियुद्ध' किंवा 'स्वातंत्र्ययुद्ध' या शब्दांचा खालील अर्थ विवक्षित आहे – "ज्या युद्धामुळे पहिली राजवट जाऊन दुसरी राजवट आली व ती स्थिर झाली किंवा पारतंत्र्यातील जनतेवर असलेली परकीय राजवट जाऊन स्वकीय राजवट आली तर त्याबद्दल हे शब्दप्रयोग करता येतील, एरवी नाही." (पान ४८).

लेखकाच्या या प्रामाणिक मताबद्दल पूर्ण आदर बाळगूनही या बाबतीत स्वतःचे मतभेद व्यक्त करणे भाग आहे. या प्रचंड क्षोभाच्या मागे देशप्रेम, धर्मप्रेम वगैरे कुठल्याही तऱ्हेचा ध्येयवाद नसून निव्वळ "आत्यंतिक वैयक्तिक स्वार्थच होता" हे लेखकाचे म्हणणे तर मुळीच पटण्यासारखे नाही. निव्वळ 'आत्यंतिक' क्षुद्र स्वार्थामध्ये संबंधित व्यक्तींना एवढ्या महान् प्रेरणा देण्याचे सामर्थ्य असूच शकत नाही. स्वतःचा स्वार्थ असणे यात काही दोष नाही, परंतु स्वतःच्या कटु अनुभवावरून परकीय सत्तेचे स्वदेश व स्वधर्म विघातक असे आततायी स्वरूप संबंधित तथाकथित 'स्वार्थी' लोकांना कळून आले नसेल का? त्यावाचूनच त्यांनी बळकट परकीय सत्तेला इतकी प्राणपणाने झुंज दिली असेल का? म्हातारी मेल्याचे दुःख नाही, पण काळ सोकावतो ही साधी गोष्ट त्यांच्या लक्षात आली नसेल का? परकीय सत्तेचे खरे स्वरूप लक्षात आल्यामुळे तिला झुगारून देण्यासाठी केलेले सर्व प्रयत्न कोणत्याही देशाच्या इतिहासात त्याच्या स्वातंत्र्याच्या लढ्याचे भाग मानावयास काहीच हरकत नाही. गांधींच्या असहकारितेच्या लढ्यापर्यंत परकीयसत्ता झुगारून देण्यासाठी १८५७ इतका मोठा प्रयत्न झाला नव्हता. खुद्द लेखकच म्हणतात—"१८५७ साली इंग्रजांविरुद्ध जी लाट उसळली होती तिचे स्वरूप अभूतपूर्व असे होते" (पान ५४). बळकट परकीय सत्तेला सहजासहजी झुगारणे शक्य नसते. परंतु प्रत्येक लढा अयशस्वी झाला तरी तिला हादरे दिल्याशिवाय राहत नाही. या दृष्टीने या प्रचंड क्षोभास 'स्वातंत्र्ययुद्ध' हे नाव देणे उचितच होय. परकीय सत्तेने भारतीयांच्या धर्माविरुद्ध ख्रिस्तीकरणाचा हेतु मनात बाळगून पद्धतशीर प्रयत्न चालविले

होते. ही गोष्ट लोकांच्या नजरेस यावयास लागली होती. स्वधर्म रक्षणार्थ या सत्तेचे उच्चाटण करणे आवश्यक असल्याचेही त्यांना पटले होते. या क्षोभाच्या मुळाशी हाही एक महत्त्वाचा हेतु होता. मग या क्षोभास 'धर्मयुद्ध' व 'धर्म्य-युद्ध' म्हणावयास हरकत कोणती ?

या उठावाची फलश्रुति श्री. देशपांडे खालील शब्दांमध्ये मान्य करतात:— "१८५७ झाले नसते तर सर्व हिंदुस्थान ख्रिस्तीस्थान होऊन गेले असते (पान ५८) ······ या उठावात आपल्या मानाची, वित्ताची किंवा जीवाची आत्माहुति ज्या हजारो लोकांनी दिली त्यांचा त्याग वाया गेला नाही. उठा-वात काहींना अभिप्रेत असलेले आपले राज्य जरी पुन्हा निर्माण करता आले नाही, तरी आपला धर्म व संस्कृति यांचे रक्षण करता आले हे निर्विवाद आहे ··· याचे श्रेय या उठावात हिरिरीने भाग घेणाऱ्या योद्ध्यांनाच द्यावे लागेल. पिढ्यानुपिढ्यांची संस्कृति, भावी पिढीसाठी जतन करण्याचे महान् कार्य या लोकांनी केले आहे व यासाठी ते निश्चितच वंदनीय आहेत." (पान ६१).

ही फलश्रुति निर्विवाद आहे व ती मान्य केल्याबद्दल लेखकास धन्यवाद. परंतु मग या उठावामागील हेतूंबद्दल शंका घेण्याचे कारण काय ? हे उदात्त हेतु नाकारल्यास हेतुफलाचा विसंगतिरूप दोष येईल व हे सर्व महान् सुफल काकतालीय न्यायाने पदरी पडले असे म्हणण्याची आपत्ति येईल. आत्यंतिक स्वार्थ, ध्येयासाठी आत्माहुति व सर्वस्वाचा त्याग ह्या गोष्टी एकत्र कशा नांदू शकतात हे काहीसे अनाकलनीय वाटते. त्या काळात राष्ट्रीयतेच्या भावना आजच्या इतक्या प्रगल्भ स्वरूपात नव्हत्या हे खरे. तथापि स्वधर्म व स्वदेश-प्रेमाच्या भावना अजिबात नव्हत्या, आत्यंतिक स्वार्थाचेच राज्य होते, हे पटण्या-सारखे नाही. जेथे स्वदेश व स्वधर्म प्रेम आहे तेथे राष्ट्रीयभावनेचा अरुणो-दय (Incipient form) आहे असे मान्य करावयास हवे.

श्री. देशपांडे यांनी या वादग्रस्त प्रश्नाबद्दल आपली प्रामाणिक मते अनाग्रही भूमिकेवरून मांडली आहेत हे विशेष. या सर्व गोष्टींचा विचार निःपक्ष भूमिकेवरून व्हावा ही त्यांची तळमळ वाखाणण्याजोगी आहे.

पाचव्या निबंधात डॉ. जॉन हेंडरसन या जिज्ञासु व साहसी इंग्रजांच्या प्रवासकथेची हृदयस्पर्शी शोकांतिका देण्यात आली आहे.

सहाव्या निबंधात इतिहासमार्तंड डॉ. गो. स. सरदेसाई यांचा व सातव्यात डॉ. अ. स. आळतेकर यांच्या इतिहासाच्या क्षेत्रातील कामगिरीचा हृद्य व स्फूर्ति-दायक परिचय देण्यात आला आहे.

आठव्याचा विषय '१७१४ सालचा अहमदाबाद येथील हिंदू–मुसलमान दंगा' हा असून तो अनेक दृष्टींनी उद्‌बोधक आहे. यामुळे मुसलमानांच्या पिढीजात आततायी वृत्तीवर चांगलाच प्रकाश पडतो. हा निबंध प्रसिद्ध होताच निरनिराळ्या वृत्तपत्रांतून त्याला चांगलीच प्रसिद्धि मिळाली होती. इतर भाषांमध्ये त्याचे अनुवादही झाले होते. लेखात नमूद केलेल्या घटना इतक्या साधार व सप्रमाण आहेत की, त्यांच्या बद्दल व त्यांच्या आधारावर काढलेल्या निष्कर्षांबद्दल शंका येण्याचे कारणच नाही. यावरून तरी अशा प्रकारच्या प्रत्येक दंग्याचे खापर हिंदू जातीयतावाद्यांवर फोडणाऱ्या शासनाचे डोळे उघडावयास हवे. याच दृष्टीने श्री. देशपांडे म्हणतात– मुसलमान लेखकांनीच दिलेल्या हकीकतीच्या आधारे २५० वर्षांपूर्वी घडलेल्या एका दंग्याची वस्तुस्थिति मी समाजासमोर ठेवीत आहे. जातिधर्मनिरपेक्ष, वस्तुनिष्ठ दृष्टीने व आपल्या विरोधी पक्षांना व संघटनांना बदनाम करण्यासाठी, त्यांचेवर आरोप-प्रत्यारोप करण्यासाठी या दंग्यांचा उपयोग न करता या दंग्यांचा कायम उपशम करण्याचे दृष्टीने हा प्रश्न अभ्यासावा एवढीच विनंती मला सर्वांना करावीशी वाटते" (पान ९०).

पुढील प्रकरणात श्रीशिवछत्रपतींचा व त्याच्या कार्याचा सारग्राही-रूपाने परिचय करून देण्यात आला आहे व 'शिवरायाचा आठवावा प्रताप' असे सर्वांना आवाहन करण्यात आले आहे. या संदर्भात लेखकाच्या 'शिवाजीचे शत्रु' या प्रस्तुत पुस्तकात अंतर्भूत नसलेल्या अप्रकाशित लेखाचा आवर्जून उल्लेख करावासा वाटतो. याचा थोडक्यात आशय असा :– शिवाजीचे शत्रु म्हणताच अफझलखान, शायिस्तेखान हे आपल्यासमोर उभे राहतात. परंतु खुद्द आपल्यातच त्यांचे अनेक प्रकारचे शत्रु आहेत हे आपल्या लक्षात येत नाही. त्यांना मनुष्यकोटीतून काढून देवकोटीत बसविणाऱ्यांचा एक प्रकार. त्यांच्या विरुद्ध पूर्वग्रह दूषित असणाऱ्यांचा दुसरा प्रकार. जातीयता, प्रांतीयता इ. संकुचित दृष्टींनी त्यांच्याकडे पाहणाऱ्यांचा तिसरा प्रकार. त्यांचा सतत जयघोष करीत असतानाच प्रत्यक्षकृतीत मात्र त्यांना अभिप्रेत असलेल्या गोष्टींच्या विरुद्ध आचरण करणे– हा चौथा प्रकार. या प्रकारात किती लोक मोडतात याची गणनाच नाही. याला अपवादच विरळा. यांना उद्देशूनच श्री. पु. ल. देशपांडे म्हणाले होते की, श्रीशिवछत्रपति निश्चयाचे 'महामेरु' होते तर आजकालचे त्यांचे वारसदार निश्चयाचे 'महामोरू' आहेत. काही वर्षांपूर्वी गांधी जन्मशताब्दीच्या वेळी उठल्या बसल्या सत्यअहिंसेचा पोकळ उपदेश करणारांविरुद्ध असेच म्हणण्याची पाळी आली होती. शिवराज्या-

भिषेकाच्या त्रिशताब्दिमहोत्सवाच्या मंगलप्रसंगी सर्वांनी अंतर्मुख होऊन या दृष्टीने विचार करणे आवश्यक आहे. यातच सर्वांचे कल्याण आहे. या दृष्टीने श्री. देशपांडे यांचे विचार खचितच उद्‌बोधक रतील.

दहाव्या व शेवटल्या लेखाचा विषय आहे– दौलताबाद. लेखकाने हा किल्ला प्रत्यक्ष पाहून त्याचे सविस्तर वर्णन केले आहे व त्याचा इतिहास देऊन त्यातील घटनांवर मधुन मधून भाष्यही केले आहे. हे चक्षुर्वै सत्यं वृत्त अतिशय रोचक व गद्य काव्याच्या तोडीचे झाले आहे. यात एकच वाक्य खटकते– "पैठणचे महान् सुधारक व साहित्यिक एकनाथस्वामी यांनी जनार्दनस्वामींना गुरु केले असल्यामुळे स्वामींना भेटण्यास ते नेहमी येथे येत असत" (पान ११२) श्रीएकनाथांना स्वामी म्हणण्याचा प्रघात नाही, ही एक गोष्ट. दुसरी गोष्ट म्हणजे श्रीएकनाथमहाराज बारा वर्षे गुरुगृही राहून गेल्यानंतर पुन्हा तेथे गेल्याचे ऐकिवात नाही. उलट श्रीजनार्दनस्वामीच त्यांच्याकडे गेले होते असे दिसते.

पुस्तकात किरकोळ मुद्रणदोष सापडतात. परंतु ते सहज सुधारून वाचता येण्याजोगे आहेत.

श्री. देशपांडे यांचे प्रकाशित व अप्रकाशित असे बरेच इतिहासविषयक लेख आहेत. तेही क्रमशः पुस्तकरूपाने इतिहासप्रेमी जनतेच्या समोर येतील अशी आशा आहे. प्रस्तुत पुस्तकाबद्दल श्री. ग. ह. खरे यांचा अभिप्राय उल्लेखनीय आहे :– "या पुस्तकातील प्रत्येक लेख मी बारकाईने वाचून पाहिला आहे. सर्व लेख त्यांच्या खोल व्यासंगाला साजेसे असे आहेत. प्रा. देशपांडे यांची भाषा रसाळ व ओघवती असून ती वाचकांच्या मनाची पक्कड घेईल अशीच आहे. हे पुस्तक प्रत्येकास संग्राह्य असेच वाटेल असा माझा पक्का विश्वास आहे" (मुखपृष्ठाची मागील बाजू).

– श्री. मा. चिंगळे

वाचकांचा -पत्रव्यवहार —

(१)

रा. श्री. संपादक नवभारत यास,

नवभारताच्या जून १९७४ च्या अंकात " रावणाच्या लंकेचे स्थान " हा डॉ. मिराशींचा लेख प्रसिद्ध झाला आहे. संशोधनाच्या नावाखाली निराधार तर्कटे रचण्याचा जो उपक्रम पाश्चात्य विद्वानांनी सुरू केला व ज्याचे अंधानुकरण भारतीय विद्वानात प्रतिष्ठित आहे त्यावर प्रस्तुत विषयाच्या संबंधाने विदारक प्रकाश टाकल्याबद्दल डॉ. मिराशींचे अभिनंदन केले पाहिजे. हजारो वर्षांपासून सर्व भारतात प्रचलित असलेल्या परंपरा खोट्या आहेत असे म्हणण्यास बराच भक्कम पुरावा पाहिजे, नुसत्या तर्कटांनी भागणार नाही. लंका म्हणजे सीलोन व रामसेतु म्हणजे रामेश्वराजवळ असलेला व इंग्रजीत ज्याला Adam's Bridge म्हणतात तो ही परंपरा उपलब्ध रामायणाच्या लेखकापेक्षाही प्राचीन आहे हे रामायणातील वर्णने व सेतुबंधाचा भूगोल यांचा थोडासादेखील विचार केला तरी लक्षात येण्यासारखे आहे. रामाने समुद्र तरून जाण्यासाठी नावा न वापरता त्यावर पूल बांधण्याचा द्राविडी प्राणायाम का केला याचे उत्तर रामायणात सापडत नाही. (समुद्रावर पूल बांधणे हे कृत्य फारच अचाट आहे, उलट नावानी समुद्र तरून जाण्याची कला हजारो वर्षांपूर्वीपासून ज्ञात आहे.) याचे उत्तर सेतुबन्धाच्या भूगोलात सापडते. आज देखील भारतापासून सीलोनपर्यंत सेतुबन्धाच्या जागी वीस बावीस मैलांची एक खडकांची रांग आहे. या रांगेत तीन चार यार्डापेक्षा खोल पाणी कुठेही नाही. १४८० सालापूर्वी एवढे तीन चार यार्ड पाणीदेखील मधे मधे नव्हते, खडकांची एक सलग पट्टी होती व यावरून भारतापासून लंकेपर्यंत चालत जाणे सहजशक्य होते. १४८० च्या भूकंपाने या पट्टीत खिंडारे पडली असे Encyclopoedia Britanica मध्ये लिहिले आहे. ही माहिती लक्षात घेता, रामाने समुद्रावर सेतु बान्धला व रावणाने खेचराच्या रथातून सीतेला लंकेत नेले या रामायणातील दोन्ही उल्लेखांची सरळ संगती लागते. आधीच असलेल्या सलग खडकांवर सेतु बांधणे वा त्यावरून रथ नेणे सहज शक्य होते.

सेतुबन्धाचा भूगोल लक्षात न घेता नुसत्या रामायणातील वर्णनावरून या गोष्टींची संगती लागत नाही यावरून असे अनुमान काढता येते की उपलब्ध रामायणाच्या लेखकालाच सेतुबंधाच्या भूगोलाची निश्चित माहिती नव्हती, रामायणकथा व त्यातील सेतुबंधाची घटना यांची परंपरा या लेखकांपेक्षाही अतिशय प्राचीन काळापासून चालत आलेली होती, ती त्याने कल्पनेने निर्मिलेली

नव्हती. कल्पनेने निर्मिलेली असती तर स्वतः लेखकालाच अनाकलनीय असणारी पण भौगोलिक तथ्याशी तंतोतंत जुळणारी अशी सेतुबंधकथा त्यात येऊ शकली नसती.

सेतुबंधकथेवरून रावणाची लंका म्हणजेच आजची लंका वा सीलोन हे निर्विवाद आहे. या बाबतीत रामायणातील वर्णने, त्याचप्रमाणे भारतीय परंपरा हजारो वर्षांपासून साक्षी आहेत.

डॉ. मिराशींच्या लेखात रामायणाच्या काळाचीही थोडीशी चर्चा आहे. या बाबतीत याकोबीचा सिद्धान्त निर्णायक आहे. रात्री पुष्य नक्षत्रावर चालतात (पुष्यनीताः) या रामायणातील ज्योतिषविषयक उल्लेखावरून ही परिस्थिती ख्रिस्तपूर्व सातव्या शतकातली आहे, असे त्याने बसविले आहे अर्थात मूळ रामायणाचा काळ ख्रिस्तपूर्व सातव्या शतकाच्या अलीकडे येऊ शकत नाही, मग प्रक्षेपांचा काळ कितीही अलीकडचा असो.

—डॉ. नी. र. वऱ्हाडपांडे

(२)

इ. स. १९०७ सालातील एक वाद

लो. टिळक आणि ना. गोखले हे मी लिहिलेले पुस्तक केसरी प्रकाशनाने १९७३ सेप्टेंबरमध्ये प्रसिद्ध केले. त्या पुस्तकाच्या एका साक्षेपी वाचकाने, मी लो. टिळक व ना. गोखले यांच्या राजकीय विचारप्रणालीचा सांगोपांग अभ्यास केला आहे अशा भावनेने, श्री. रा. पु. पटवर्धन यांचा नोव्हेंबर १९७२ च्या नवभारतातील ' इ. स. १९०७ सालातील एक वाद ' हा मूळ लेख, त्यावरची जानेवारी १९७३ च्या नवभारताच्या अंकात छापलेली प्रा. प्र. रा. दामले यांची प्रतिक्रिया व तिला श्री. पटवर्धन यांचे मार्च १९७३ च्या नवभारतातील प्रत्युत्तर हा सर्व मजकूर मजकडे आणून दिला व मी श्री. पटवर्धनांच्या मताचा परामर्ष घ्यावा अशी इच्छा व्यक्त केली.

श्री. पटवर्धन यांच्या नोव्हेंबर १९७२ मधील लेखामध्ये खालील वाक्ये आहेत :—

" ना. गोखल्यांनी म्हटले होते की बंड, परकीय आक्रमणाला साहाय्य किंवा हिंसाचार ही वर्ज करून चालविलेली, आणि प्रस्थापित सत्ताधाऱ्यांकडूनच आपले उद्दिष्ट साध्य करण्याकरता केलेली जी चळवळ ती कॉन्स्टिटयूशनल

किंवा सनदशीर चळवळ ('to bring about the changes they desired through the action of constituted authorities'). लोकमान्यांचा या व्याख्येबद्दल गैरसमज झाला. एक तर 'प्रस्थापित सत्ताधारी' याचा अर्थ त्यांनी 'सनदी अधिकारी' असा केला. पण ना. गोखल्यांना प्रस्थापित सत्ताधारी म्हणजे ब्रिटीश पार्लमेंट अभिप्रेत होते. सनदी अधिकाऱ्यांकडून आपल्याला विरोध होईल हे त्यांनीही आपल्या व्याख्यानात म्हटलेच होते."

श्री. पटवर्धन यांनी उल्लेखिलेला गैरसमज लोकमान्यांचा नसून श्री. पटवर्धनांचाच आहे असे म्हणण्यास मला बिलकुल प्रत्यवाय वाटत नाही. ना. गोखले यांची कॉन्स्टिटयूशनल किंवा सनदशीर चळवळीची व्याख्या त्यांनी ता. ४–२–१९०७ रोजी अलाहाबाद येथे दिलेल्या 'The Work Before Us' 'आपल्यापुढील कार्य' या व्याख्यानातील आहे. श्री. पटवर्धन यांनीच १९६८ साली महाराष्ट्र इन्फॉर्मेशन सेंटर तर्फे संपादित केलेल्या 'The Select Gokhale' या पुस्तकात ती पृष्ठ २५४ वर आहे व त्याच संदर्भात पुढील दोन वाक्ये असून ती पृष्ठ २५५ व २५६ वर वाचकांस सांपडतील.

"As regards the second condition, namely, that redress must be obtained through the constituted authorities, it was clear that that timplied constant pressure being brought to bear on the authorities and the idea that they should have nothing to do with the authorities was not to be entertained." (page 255) - - - - - "Of the authorities on whom they had to bring their pressure to bear, the beaurocracy in India must be expected to be more or less hostile to their aspirations." (page 256).

याचा अर्थ ना. गोखले हे हिंदुस्थानातील सनदी अधिकाऱ्यांचा 'प्रस्थापित सत्ताधाऱ्यां'मध्येच समावेश करतात असा स्पष्ट होतो. 'Of the authorities' यामधील 'authorities' या शब्दाचा संबंध तत्पूर्वी उल्लेखिलेल्या 'constituted authorities' या शब्दांकडे जातो हे श्री. पटवर्धन यांच्या अवधानातून निसटल्यामुळे हिंदुस्थानातील नोकरशाही ना. गोखले प्रस्थापित सत्ताधाऱ्यामध्ये समाविष्ट करीत नाहीत अशी त्यांची समजूत झालेली दिसते व ती चुकीची आहे.

अनुक्रमणिका

अलाहाबाद येथील व्याख्यानापूर्वी फक्त दोन महिने कॉंग्रेसचे प्रतिनिधी या नात्याने ना. गोखले यांनी इंग्लंडमध्ये जे काम केले त्याबद्दल त्यांचे कलकत्ता कॉंग्रेसमध्ये ता. २९-१२-१९०६ रोजी अभिनंदन करण्यात आले. त्यावेळी त्यांनी केलेल्या भाषणात इंग्लंडमधील 'प्रस्थापित सत्ताधारी' कोण हे ना. गोखले यांनी सांगितले आहे :

" The authorities in England in connection with India are mainly two viz. the Secretary of State and the British Parliament. ---- The Council of the Secretary of State is composed, as you know, of men whose only idea of the Government of India is, to let it continue in the hands of the present officials."

(Karve and Ambekar – Speeches and Writings of G. K. Gokhale Vol. II pages 212–13)

हिंदुस्थानच्या संबंधात इंग्लंडमधील प्रस्थापित सत्ताधारी भारतमंत्री व ब्रिटिश पार्लमेंट हे होत. हिंदुस्थानातील राज्यकारभार व अर्थव्यवस्था यावर भारतमंत्र्यांचा तावा होता पण त्यांच्या कौन्सिलातील अधिकारी हिंदुस्थानातील सनदी अधिकाऱ्यांच्याच हातात सत्ता कायम ठेवणे हे आपले इतिकर्तव्य समजत असे ना. गोखलेच सांगत आहेत ! हिंदुस्थानातील स्वातंत्र्याच्या चळवळीला पदोपदी नडणारे इंडियन पीनल कोडच नव्हे तर खुद्द ना. गोखल्यांनी ज्यांना दिल्लीच्या कायदेकौन्सिलात विरोध केला होता ते ऑफिशल सीक्रेट्स अ‍ॅक्ट, सीडिशस मीटिंग्ज अ‍ॅक्ट, प्रेस अ‍ॅक्ट इत्यादि कायदे हिंदुस्थानातच तयार होत होते व त्यांना भारतमंत्र्यांचे अनुमोदन मिळण्यास कोणतीही अडचण पडत नव्हती. लोकमान्यांसारख्या राष्ट्रपुरुषाला मुंबईचा गव्हर्नर राजद्रोहाच्या आरोपाखाली अन्यायाने हद्दपार करू शकत होता व ना. गोखल्यांना ज्याच्याबद्दल नितांत आदर होता तो भारतमंत्री मोर्ले हा प्रकार मूग गिळून पहात होता. दिल्लीतील सनदी अधिकाऱ्यांच्या हातात आणखीही एक अमोघ शस्त्र होते. प्रत्यक्ष पार्लमेंटने पास केलेल्या कायद्यातील हिंदी प्रजेला दिलेले हक्क ते त्या कायद्यातील नियम (Regulations) तयार करताना हिराऊन घेऊ शकत. मोर्ले मिंटो सुधारणांनी दिलेल्या हक्कांची त्यांनी अशा तऱ्हेने वासलात लावली असे ना. शास्त्री यांनी सांगितले आहे. (My Master Gokhale p. 176).

ना. गोखले यांचे ता. ४–२–१९०७चे अलाहाबाद येथील व्याख्यान त्यांची मते समजून घेण्याच्या दृष्टीने फार महत्वाचे आहे. स्वराज्याची चळवळ आपण मुख्यतः हिंदुस्थानातच केली पाहिजे; कारण येथील लोकांना आपण स्वराज्य मिळविण्यास व ते टिकवण्यास समर्थ करावयाचे आहे. पण येथील नोकरशाहीचा विरोध लक्षात घेता आपणास इंग्लंडमध्येही ही चळवळ केली पाहिजे. हिंदुस्थानातील चळवळीचा भाग ९० टक्के व इंग्लंडमधील चळवळीचा १० टक्के असा ना. गोखले यांनी दिला आहे. सुदैवाने सध्या कॉमन्स सभेत उदारमतवादी पक्षाचे बहुमत आहे. तेथील लोकशाहीशी आपण संबंध ठेऊ शकलो (by keeping in touch with the democracy) तर आपण येथील सनदी नोकरांवर थोडा फार दबाव आणू शकू व राष्ट्रनिर्मितीला आवश्यक असणाऱ्या सार्वत्रिक शिक्षणाच्या बाबीतही मदत मिळवू शकू. पण इंग्लंडमध्ये खटपट करूनही या पिढीत स्वराज्य मिळणार नाही, असे ना. गोखलेच सांगत आहेत. पुढील कोठल्या तरी पिढीला ते मिळाल्याशिवाय रहाणार नाही अशी मात्र त्यांना खात्री वाटते (The Select Gokhale p. 256).

ना. गोखल्यांसारख्या मान्यवर नेमस्त पुढाऱ्याचे हे भाषण वाचून लोकमान्यांस साहजिकच राग आला. ज्या चळवळीने स्वराज्याचा बालेकिल्ला आपल्या दृष्टिपथात सुद्धा येऊ शकत नाही ती निव्वळ 'कॉन्स्टिटयूशनल' आहे म्हणून करण्यात काय अर्थ होता ? ना. गोखल्यांना हिंदुस्थानला मिळवावयाचे स्वराज्य म्हणजे स्वायत्त वसाहतीचे स्वराज्य व ते ब्रिटिश साम्राज्यात राहूनच मिळवावयाचे होते. लो. टिळकांना ब्रिटिश सत्तेबद्दल अशा तऱ्हेचा आदर किंवा अनन्यभावना नव्हती. "हिंदुस्थानांतील राजसत्तेच्या घटनेप्रमाणे लोकांस काही हक्क अगर लोकमताचा कोणत्याही प्रकारे राजसत्तेवर पगडा नाही. मग लोकमत बदलण्यासाठी आम्ही जी चळवळ करतो त्यास सनदशीर असे म्हणण्यात काय फायदा ? " आपण फक्त कायदेशीर चळवळ करू शकतो. "कायदा मोडला गेला तर शिक्षा होणार; परतु कायदा जर जुलमी असेल तर ही शिक्षा सोसूनच त्याचा प्रतिकार केला पाहिजे; एरवी इलाज नाही." सनदी नोकर हे प्रस्थापित सत्ताधाऱ्यांपैकीच असून त्यांना दूर ठेऊन चालणार नाही असे ना. गोखले म्हणाले होते.

"त्यांचे असे म्हणणे की कॉन्स्टिटयूशनल अगर सनदशीर या शब्दाचा अर्थ सनदेला धरून किंवा अनुसरून असा न करता कॉन्स्टिटयूटेड किंवा सनदी अधिकारी यांचे मार्फत ज्याचे फळ मिळणार असा करावा."

अनुक्रमणिका





या परिच्छेदात मी दिलेली सर्व अवतरणे 'सनदशीर व कायदेशीर' या केसरीतील ५–३– १९०७ च्या लेखातील आहेत. प्रस्थापित सत्ताधाऱ्यांची संपूर्ण यादी लो. टिळकांनी येथे दिलेली नाही. सनदी अधिकारीच काय पण ब्रिटिश राज्यकर्तेसुद्धा गोऱ्या लोकांच्या हातातील सत्ता खुशीने कमी करण्यास तयार होणार नाहीत असे टिळकांचे मत होते. लॉर्ड वेव्हेल व्हॉइसराय असताना ते आपली डायरी लिहीत. ता. ३०–१–४४ रोजी ते लिहितात की ब्रिटिश राज्यकर्त्यांनी हिंदुस्थानातील नेमस्त पुढाऱ्यांना योग्य वेळी विश्वासात घेऊन त्यांना जबाबदारीची कामे दिली नाहीत ही मोठी चूक झाली. काळाने लो. टिळकांचेच मत बरोबर होते हे सिद्ध केले.

श्री. पटवर्धनांनी मार्च १९७३ च्या प्रत्युत्तरात केळकरांच्या टिळक-चरित्रातील संदर्भ देऊन लोकमान्यांनी ता. १०–५–१९०७ रोजी झालेल्या लाला लजपतराय यांच्या हद्दपारीच्या संबंधात 'सनदशीर चळवळ' असे शब्द वापरले व ही कॉन्स्टिटयूशनल या शब्दाच्या त्यांनी केलेल्या व्याख्येच्या अपुरेपणाची कबुलीच नव्हे काय असा प्रश्न विचारला आहे. केळकरांनी उल्लेखिलेल्या लेखाचा त्यांनी केसरी–मराठा संस्थेने प्रकाशित केलेल्या लो. टिळकांचे केसरीतील लेख भाग ३ मध्ये समावेश केलेला नाही. कदाचित तो अग्रलेख नसेल. "प्रजेच्या अगर प्रजेच्या प्रतिनिधींच्या मताप्रमाणे जोपर्यंत या देशात कायदे होत नाहीत तोपर्यंत कायदेशीर आणि सनदशीर या दोन्ही कल्पना वेगळ्या राहाणारच" (सनदशीर आणि कायदेशीर लो. टिळकांचे केसरीतील लेख भाग ३ पृ १६९) असे लो. टिळकांचे म्हणणे होते व त्यात कोणतीही चूक नव्हती. तसेच सनदशीर या शब्दावर त्यांनी बहिष्कारही घातला नव्हता. आपण लोकमत बदलण्यासाठी जी चळवळ करतो तिला सनदशीर असे म्हणण्यात काय फायदा असा त्यांचा प्रश्न होता हे पूर्वी सांगितलेच आहे. सनदशीर व कायदेशीर हे दोनही शब्द आपल्या उद्देशाला पोषक ठरतील अशा रीतीने लोकमान्य टिळकांनी १९०७ पासून आपल्या आयुष्याच्या अखेरीपर्यंत वापरले आहेत. लो. टिळकांचे केसरीतील लेख भाग ३ यातील काही उदाहरणे देतो.

"वास्तविक पहाता आमचे राजकीय साध्य किंवा अंतिम हेतु काय, याबद्दल दोन्ही पक्षांत आता काही मतभेद राहिलेला नाही...... आणि कलकत्ता हायकोर्टाने नुकताच जो ठराव केला आहे त्यावरून हा हेतु कायदेशीर आहे असेही आता ठरले आहे." (पृष्ठ १९७ ता. २०–८–१९०७)

'सनदशीर उपाय' (पृष्ठ २५४ ता. २५-२-१९०८); 'इंग्रजी साम्राज्यान्तर्गत स्वराज्य हिंदुस्थानाकरता सनदशीर मार्गाने म्हणजे पार्लमेंटकडे जाऊन मिळविणे हा या संघाचा (हिंदी स्वराज्य संघाचा) उद्देश' (पृष्ठ ३३८ ता. २७-६-१६); 'सनदशीर, कायदेशीर व शांतपणाची चळवळ' (पृष्ठ ३४२ ता. १८-१-१६); 'टिळकांनी उपदेशिलेली स्वराज्याची चळवळ कायदेशीर आहे' (पृष्ठ ३४५ ता. १४-११-१६) एवढी उदाहरणे पुरेशी आहेत. काँग्रेसमधील आपण काढलेल्या लोकशाही पक्षाचे धोरण सांगतांना लोकमान्यांनी 'प्रजेच्या संपूर्ण नैसर्गिक हक्कांची प्रजेस कायदेशीर हमी देण्यात यावी' (पृष्ठ ४८० ता. २०-४-२०) असे शब्द वापरले आहेत. श्री. पटवर्धन यांचे १९०७ सालातील एक वाद या विषयावरील लोकमान्य टिळकांविषयींचे सर्व लिखाण पूर्णपणे निराधार व वाचकांची दिशाभूल करणारे आहे यात शंका नाही.

— वि. सि. टिळक
आय्. ए. एस्.
(निवृत्त)